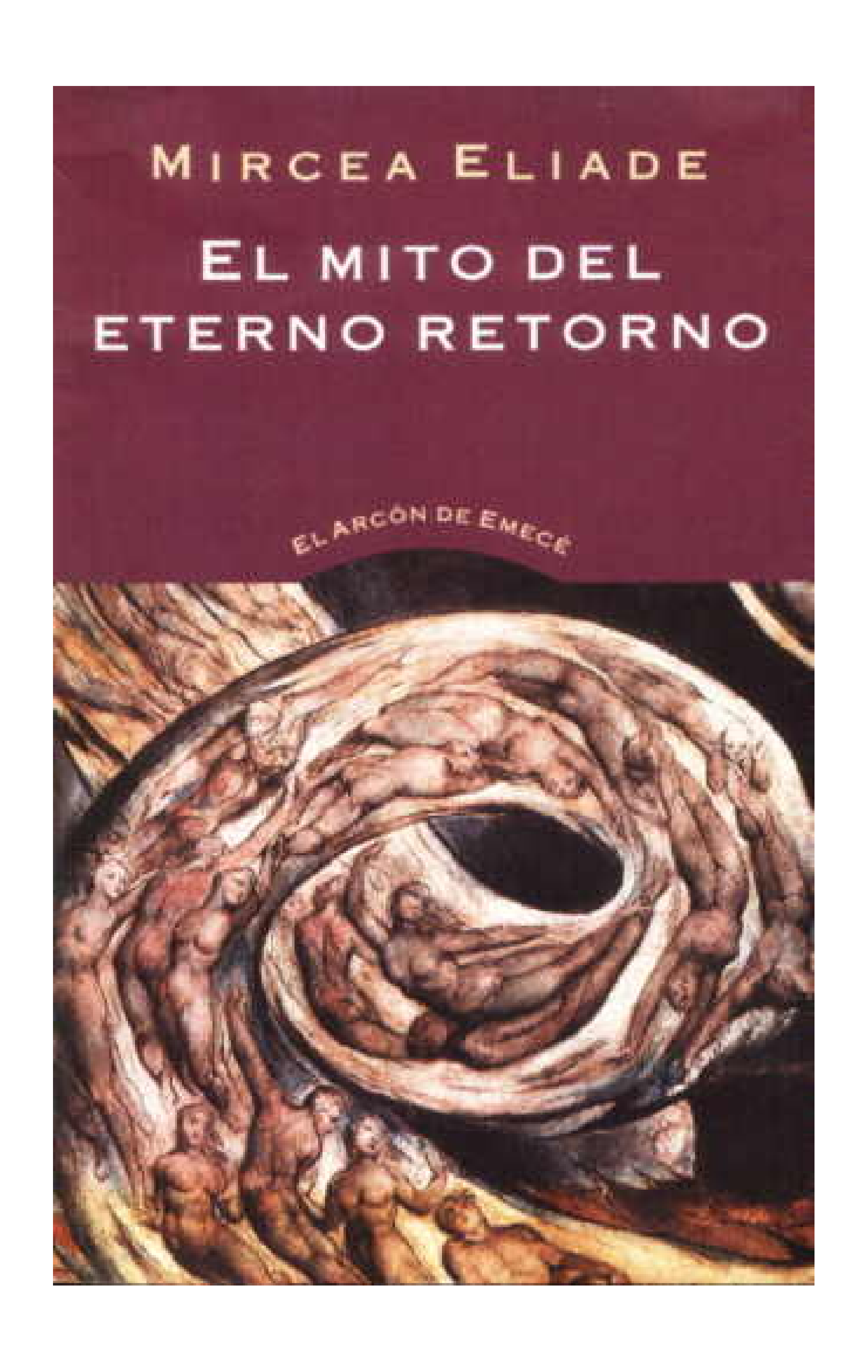
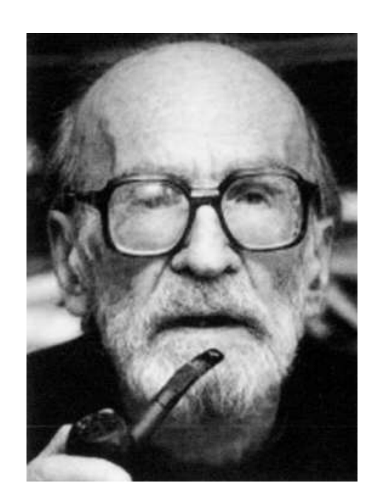

MIRCEA ELIADE
EL MITO DEL
ETERNO RETORNO
EL ARCÓN DE EMECÉ

MIRCEA ELIADE

EL MITO DEL ETERNO RETORNO

ARQUETIPOS Y REPETICIÓN





Emecé Editores

Libera los Libros

El mito del eterno retorno.

1a ed. - Buenos Aires : Emecé, 2001.

Traducción de: Ricardo Anaya

ISBN 950-04-2220-4

Título original: L*e mythe de I 'éternel retour. Archétypes et répétition*

Diseño de tapa: *Eduardo Ruiz*

En la tapa: *El círculo de los lujuriosos: Paolo y Francesco*

(detalle) acuarela de William Blake, 1824.

Primera reedición - 2° impresión: 4.000 ejemplares

Impreso en Verlap S.A., Comandante Spurr 653, Avellaneda, marzo de 2001

IMPRESO EN LA ARGENTINA / PRINTED IN ARGENTINA

I.S.B.N.: 950-04-2220-4

Índice

A Tanzi y Brutus Coste, en recuerdo de nuestras *veladas en el chalet Chaimite.*

PRÓLOGO A LA EDICIÓN FRANCESA

Si no fuese por el temor a parecer demasiado ambiciosos, hubiésemos puesto a este libro como segundo subtítulo el siguiente: Introducción a una filosofía de la historia. Pues tal es, en definitiva, el sentido del presente ensayo; con la particularidad, sin embargo, de que, en lugar de proceder por el análisis especulativo del fenómeno histórico, interroga las concepciones fundamentales de las sociedades arcaicas que, pese a conocer también ciertas formas de "historia", se esfuerzan por no tenerla en cuenta. Al estudiar esas sociedades tradicionales, un rasgo nos ha llamado principalmente la atención: su rebelión contra el tiempo concreto, histórico; su nostalgia de un retorno periódico al tiempo mítico de los orígenes, al Tiempo Magno. El sentido y la función de lo que hemos llamado "arquetipos y repetición " sólo se nos revelaron cuando comprendimos la voluntad de sus sociedades de rechazar el tiempo concreto, su hostilidad a toda tentativa de "historia" autónoma, es decir, de historia sin regulación arquetípica. Este rechazo, esta oposición, no son simplemente, como lo prueba este libro, el efecto de las tendencias conservadoras de las sociedades primitivas. A nuestro parecer, estamos autorizados a ver en ese menosprecio de la historia, es decir, de los acontecimientos sin modelo transhistórico, y en ese rechazo del tiempo profano, continuo, cierta valoración metafísica de la existencia humana. Pero esa valoración no es, en ningún caso, la que tratan de dar ciertas corrientes filosóficas poshegelianas, principalmente el marxismo, el historicismo y el existencialismo, desde el descubrimiento del "hombre histórico", del hombre que es en la medida en que se hace a sí mismo en el seno de la historia.

El problema de la historia, como tal, no será empero abordado en forma primordial en este ensayo. Nuestro designio fundamental ha sido señalar ciertas líneas de fuerzas maestras en el campo especulativo de las sociedades arcaicas.

Nos ha parecido que una simple presentación de esto último no carece de interés, sobre todo para el filósofo acostumbrado a hallar sus problemas y los medios de resolverlos en los textos de la filosofía clásica o en los casos que le presenta la historia espiritual de Occidente. Creemos desde hace tiempo que la filosofía occidental corre el peligro de tornarse "provinciana": primero, por aislarse celosamente en su propia tradición e ignorar, por ejemplo, los problemas y las soluciones del pensamiento oriental; luego, por obstinarse en no reconocer más que las "situaciones" del hombre de las civilizaciones históricas, sin consideración por la experiencia del hombre "primitivo", dependiente de las sociedades tradicionales. Estimamos que la antropología filosófica tendría algo que aprender de la valoración que el hombre presocrático (dicho de otro modo, el hombre tradicional) dio a su situación en el Universo. Aun más: que los problemas cardinales de la metafísica podrían experimentar una renovación gracias al conocimiento de la antología arcaica. En varios trabajos anteriores, en particular en nuestro Tratado de Historia de las Religiones, *hemos intentado presentar los principios de esa antología arcaica, sin pretender, ciertamente, haber conseguido dar una exposición siempre coherente, y menos aún exhaustiva.*

Muy a pesar nuestro, el ensayo que va a leerse tampoco aportará dicha exposición exhaustiva. Como nos dirigimos tanto al filósofo como al etnólogo o al orientalista, pero sobre todo al hombre culto, al no especializado, a veces nos hemos visto obligados a resumir en fórmulas sumarias lo que, tratado con amplitud y detalladamente, hubiese exigido un imponente volumen. Toda discusión profunda acarrearía un despliegue de citas de fuentes y un lenguaje técnico que desalentarían a muchos lectores. Ahora bien: nuestra preocupación, más que comunicar a los especialistas una serie de comentarios al margen de sus propios problemas, era llamar la atención del filósofo y del hombre culto en general sobre posibilidades espirituales que, aun cuando han sido superadas en numerosas regiones del globo, son instructivas para el conocimiento y la historia del hombre. Una consideración del mismo orden ha hecho que limitemos a lo estrictamente necesario las referencias, las cuales a veces se reducen a una simple alusión. Un índice especial, al final del volumen, dará las indicaciones complementarias sobre ese punto.

Comenzado en 1945, este ensayo sólo pudo ser proseguido y acabado dos años después. La traducción del manuscrito rumano se debe a los señores Jean Gouillard y Jacques Soucasse, a quienes dirigimos la expresión de nuestra gratitud. Una vez más, nuestro sabio colega y amigo Georges Dumézil se tomó el trabajo de leer la traducción en manuscrito y así nos permitió corregir algunas inadvertencias.

M.E.

CAPÍTULO PRIMERO

ARQUETIPOS Y REPETICIÓN

EL PROBLEMA

En la mentalidad "primitiva" o arcaica, los objetos del mundo exterior, tanto, por lo demás, como los actos humanos propiamente dichos, no tienen valor intrínseco autónomo. Una piedra será sagrada por el hecho de que su forma acusa una participación en un símbolo determinado, o también porque constituye una hierofanía, posee mana, conmemora un acto mítico, etcétera. El objeto aparece entonces como un receptáculo de una fuerza extraña que lo diferencia de su medio y le confiere sentido y valor. Esa fuerza puede estar en su substancia o en su forma; transmisible por medio de hierofanía o de ritual. Esta roca se hará sagrada porque su propia existencia es una hierofanía: incomprensible, invulnerable, es lo que el hombre no es. Resiste al tiempo, su realidad se ve duplicada por la perennidad. He aquí una piedra de las más vulgares: será convertida en "preciosa", es decir, se la impregnará de una fuerza mágica o religiosa en virtud de su sola forma simbólica o de su origen: "piedra de rayo", que se supone caída del cielo; perla, porque viene del fondo del océano. Será sagrada porque es morada de los antepasados (India, Indonesia) o porque otrora fue el teatro de una teofanía (así, el *bethel* que sirvió de lecho a Jacob) o porque un sacrificio, un juramento, la consagraron.[1]

Pasemos ahora a los actos humanos, naturalmente a los que no dependen del puro automatismo; su significación, su valor, no están vinculados a su magnitud física bruta, sino a la calidad que les da el ser reproducción de un acto primordial, repetición de un ejemplo mítico. La nutrición no es una simple operación fisiológica; renueva una comunión. El casamiento y la orgía colectiva nos remiten a prototipos míticos; se reiteran porque fueron consagrados en el origen ("en aquellos tiempos", *ab origine)* por dioses, "antepasados" o héroes.

En el detalle de su comportamiento consciente, el "primitivo", el hombre arcaico, no conoce ningún acto que no haya sido planteado y

vivido anteriormente por otro, otro que no era un hombre. Lo que él hace, *ya se hizo.* Su vida es la repetición ininterrumpida de gestas inauguradas por otros.

Esa repetición consciente de hazañas paradigmáticas determinadas denuncia una ontología original. El producto bruto de la Naturaleza, el objeto hecho por la industria del hombre, no hallan su *realidad,* su *identidad,* sino en la medida en que participan en una realidad trascendente. El acto no obtiene sentido, *realidad,* sino en la medida en que renueva una acción primordial.

Grupos de hechos tomados a través de las culturas diversas nos ayudarán a reconocer mejor la estructura de esa ontología arcaica. Los agruparemos bajo tres grandes títulos:

1°, los elementos cuya *realidad* es función de la *repetición,* de la *imitación* de un arquetipo celeste;

2°, los elementos: ciudades, templos, casas, cuya realidad es tributaria del simbolismo del Centro supraterrestre que los asimila a sí mismo y los transforma en "centros del mundo";

3°, por último los rituales y los actos profanos significativos, que sólo poseen el sentido que se les da porque repiten deliberadamente tales hechos planteados *ab origine* por dioses, héroes o antepasados.

La revista misma de esos hechos iniciará el estudio de la concepción ontológica subyacente que luego propondremos desentrañar, y que sólo ella puede fundar.

ARQUETIPOS CELESTES DE LOS TERRITORIOS, DE LOS TEMPLOS Y DE LAS CIUDADES

Según las creencias mesopotámicas, el Tigris tiene su modelo en la estrella Anunit, y el Eufrates en la estrella de la Golondrina.[2] Un texto súmero habla de la "morada de las formas de los dioses", donde se hallan "(la divinidad) de los rebaños y las de los cereales".[3] Para los pueblos altaicos, asimismo, las montañas tienen un prototipo ideal en el cielo.[4] Los nombres de los lugares y de los *nomos* egipcios se daban según los "campos" celestes: empezaban por conocer los "campos celestes", y luego los identificaban en la geografía terrestre.[5]

En la cosmología irania de tradición zervanita, "cada fenómeno terrestre, ya abstracto, ya concreto, corresponde a un término celestial, trascendental, invisible, una 'idea' en el sentido platónico. Cada cosa,

cada noción, se presenta en un doble aspecto: el de *menok y* el de *getik.* Hay un cielo visible.[6] Nuestra tierra corresponde a una tierra celestial. Cada virtud practicada aquí abajo, en el *getah,* posee una contrapartida... El año, la plegaria..., en fin, todo lo que se manifiesta en el *getah,* es al mismo tiempo *menok.* La creación es simplemente desdoblada. Desde el punto de vista cosmogónico, el estadio cósmico calificado de *menok* es anterior al estadio *getik."*[7]

En particular, el templo —lugar sagrado por excelencia— tenía un prototipo celeste. En el monte Sinaí, Jehová muestra a Moisés la "forma" del santuario que deberá construirle: "Y me harán un santuario, y moraré en medio de ellos: conforme en todo al diseño del tabernáculo que te mostraré, y de todas las vasijas para su servicio..."[8] "Mira y hazlo según el modelo que te ha sido mostrado en el monte."[9] Y cuando David entrega a su hijo Salomón el plano de los edificios del templo, del tabernáculo y de todos los utensilios, le asegura que "todas estas cosas me vinieron a mí escritas de la mano del Señor, para que entendiese todas las obras del diseño".[10] Por consiguiente, vio el modelo celestial.

El más antiguo documento referente al arquetipo de un santuario es la inscripción de Gudea relacionada con el templo levantado por él en Lagash. El Rey ve en sueños a la diosa Nidaba que le muestra un panel en el cual se mencionan las estrellas benéficas, y a un dios que le revela el plano del templo." También las ciudades tienen su prototipo divino. Todas las ciudades babilónicas tenían sus arquetipos en constelaciones: Sippar, en el Cáncer; Nínive, en la Osa Mayor; Azur, en Arturo, etcétera.[12] Senaquerib manda edificar Nínive según el "proyecto establecido desde tiempos remotos en la configuración del cielo". No sólo hay un modelo que precede a la arquitectura terrestre, sino que además éste se halla en una "región" ideal (celeste) de la eternidad. Es lo que proclama Salomón: "Y dijiste que yo edificaría un templo en tu santo monte y un altar en la ciudad de tu morada, a semejanza de tu santo tabernáculo, que tú preparaste desde el principio".[13]

Una Jerusalén celestial fue creada por Dios antes que la ciudad de Jerusalén fuese construida por mano del hombre: a ella se refiere el profeta, en el libro de Baruch, II, 42, 2-7: "¿Crees tú que ésa es la ciudad de la cual yo dije: 'Te he edificado en la palma de mis manos'? La construcción que actualmente se halla en medio de vosotros no es la que se reveló en Mí, la que estaba lista ya en el momento en que decidí crear el Paraíso y que mostré a Adán antes de su pecado..."[14] La Jerusalén celeste enardeció la inspiración de todos los profetas hebreos: Tobías, xiii, 16: Isaías LIX, 11 y siguientes: Ezequiel, LX, etcétera. Para mostrarle la ciudad de Jerusalén, Dios transporta a Ezequiel en una visión extática,

y lo lleva a una montaña muy elevada (LX, 6 y siguientes). Y los *Oráculos Sibilinos* conservan el recuerdo de la Nueva Jerusalén, en el centro de la cual resplandece "un templo con una torre gigante que toca las nubes y todos la ven".[15] Pero la más hermosa descripción de la Jerusalén celestial se halla en el Apocalipsis (xxi, 2 y siguientes): "Y yo, Juan, vi la ciudad santa, la Jerusalén nueva, que de parte de Dios descendía del cielo, y estaba aderezada como una novia ataviada para su esposo".

Volvemos a encontrar la misma teoría en la India: todas las ciudades reales hindúes, aun las modernas, están construidas según el modelo mítico de la ciudad celestial en que habitaba en la Edad de Oro *(in illo tempore)* el Soberano Universal. Y, como éste, el rey se esfuerza por hacer revivir la Edad de Oro, por hacer actual un reino perfecto, idea que volveremos a encontrar en el curso del presente estudio. Así, por ejemplo, el palacio fortaleza de Sihagiri, en Ceilán, está edificado según el modelo de la ciudad celeste de Alakamanda, y es "de muy difícil acceso para los seres humanos".[16] Asimismo, la ciudad ideal de Platón tiene también un arquetipo celeste.[17] Las "formas" platónicas no son astrales; pero la región mítica de ésta se coloca, sin embargo, en planos supraterrestres.[18] Así, pues, el mundo que nos rodea, en el cual sentimos la presencia y la obra del hombre —las montañas a que éste trepa, las regiones pobladas y cultivadas, los ríos navegables, las ciudades, los santuarios—, tiene un arquetipo extraterrestre, concebido, ya como un "plano", ya como una "forma", ya pura y simplemente en un nivel cósmico superior. Pero todo en el "mundo que nos rodea" no tiene un prototipo de esa especie. Por ejemplo, las regiones desiertas habitadas por monstruos, los territorios incultos, los mares desconocidos donde ningún navegante osó aventurarse, etcétera, no comparten con la ciudad de Babilonia o el *nomo* egipcio el privilegio de un prototipo diferenciado. Corresponden a un modelo mítico, pero de otra naturaleza: todas esas regiones salvajes, incultas, etcétera, están asimiladas al Caos: participan todavía de la modalidad indiferenciada, informe, de antes de la Creación. Por eso, cuando se toma posesión de un territorio así, es decir, cuando se lo empieza a explotar, *se realizan ritos que repiten simbólicamente el acto de la Creación'*, la zona inculta es primeramente "cosmizada", luego habitada. Pronto volveremos sobre el sentido de los ceremoniales de toma de posesión de las regiones de reciente descubrimiento. Por el momento, lo que queremos subrayar es que el mundo que nos rodea, civilizado por la mano del hombre, no adquiere más validez que la que debe al prototipo extraterrestre que le sirvió de modelo. El hombre construye según un arquetipo. No sólo su ciudad o su templo tienen modelos celestes, sino que así ocurre con toda la región en que mora, con

los ríos que la riegan, los campos que le procuran su alimento, etcétera. El mapa de Babilonia muestra la ciudad en el centro de un vasto territorio circular orillado por el río Amargo, exactamente como los súmeros se representaban el Paraíso.[19] Esa participación de las culturas urbanas en un modelo arquetípico es lo que les confiere su realidad y su validez.

El establecimiento en una región nueva, desconocida e inculta, equivale a un acto de creación. Cuando los colonos escandinavos tomaron posesión de Islandia, *land-náma, y* la rozaron, no consideraron ese acto ni como una obra original, ni como un trabajo humano y profano. La empresa era para ellos la repetición de un acto primordial: la transformación del caos en Cosmos por el acto divino de la Creación. Al trabajar la tierra desierta repetían de hecho el acto de los dioses, que organizaban el caos dándole formas y normas.[20] Aun más: una conquista territorial sólo se convierte en real después del (más exactamente: por el) ritual de toma de posesión, el cual no es sino una copia del acto primordial de la Creación del Mundo. En la India védica, se tomaba legalmente posesión de un territorio mediante la erección de un altar dedicado a Agni.[21] "Se dice que se han instalado *(avasyatí)* cuando han construido un *gar-hapatya,* y todos los que construyen el altar del fuego se han establecido *(avasitáh)*.[22] Pero la erección de un altar dedicado a Agni no es más que la imitación microcósmica de la Creación. Además, un sacrificio cualquiera es, a su vez, la repetición del acto de la Creación, como nos lo afirman explícitamente los textos hindúes.[23] Los "conquistadores" españoles y portugueses tomaban posesión, en nombre de Jesucristo, de las islas y de los continentes que descubrían y conquistaban. La instalación de la Cruz equivalía a una "justificación" y a la "consagración" de la religión, a un "nuevo nacimiento", repitiendo así el bautismo (acto de creación). A su vez, los navegantes británicos tomaban posesión de las regiones conquistadas en nombre del rey de Inglaterra, nuevo Cosmocrátor.

La importancia de los ceremoniales védicos, escandinavos o romanos, se nos presentará más claramente cuando examinemos por sí mismo el sentido de la repetición de la Creación, acto divino por excelencia. Por el momento, retengamos sólo un hecho: todo territorio que se ocupa con el fin de habilitarlo o de utilizarlo como "espacio vital" es previamente transformado de "caos" en "cosmos"; es decir, que, por efecto del ritual, se le confiere una "forma" que lo convierte en *real.* Evidentemente, la realidad se manifiesta, para la mentalidad arcaica, como fuerza, eficacia y duración. Por ese hecho, lo real por excelencia es lo *sagrado;* pues sólo lo sagrado *es* de un modo absoluto, obra

eficazmente, crea y hace durar las cosas. Los innumerables actos de consagración —de los espacios, de los objetos, de los hombres, etcétera— revelan la obsesión de lo real, la sed del primitivo por el ser.

EL SIMBOLISMO DEL " CENTRO"

Paralelamente a la creación arcaica en los arquetipos celestes de las ciudades y de los templos, encontramos otra serie de creencias más copiosamente atestiguadas aún por documentos, y que se refieren a la investidura del prestigio del "Centro". Hemos examinado este problema en una obra anterior; [24] aquí nos contentaremos con recordar los resultados a que hemos llegado. El simbolismo arquitectónico del Centro puede formularse así:

a) la Montaña Sagrada —donde se reúnen el Cielo y la Tierra— se halla en el centro del Mundo;

b) todo templo o palacio —y, por extensión, toda ciudad sagrada o residencia real— es una "montaña sagrada", debido a lo cual se transforma en Centro;

c) siendo un *Axis mundi,* la ciudad o el templo sagrado es considerado como punto de encuentro del Cielo con la Tierra y el Infierno.

Algunos ejemplos ilustrarán los símbolos precedentes:

A) En las creencias hindúes, el monte Meru se levanta en el centro del mundo, y debajo de él brilla la estrella polar.[25] Los pueblos uraloaltaicos conocen también un monte central, Sumeru, en cuya cima está colgada la estrella polar.[26] Según las creencias iranias, la montaña sagrada, Haraberezaiti (Elburz) se halla en medio de la Tierra y está unida al Cielo.[27] Las poblaciones budistas de Laos, en el norte de (Tailandia), Siam, conocen el monte Zinnalo, en el centro del mundo.[28] En el *Edda,* Himingbjörg es, como su nombre lo indica, una "montaña celeste", es ahí donde el arco iris (Bifröst) alcanza la cúpula de los cielos. Análogas creencias se encuentran entre los finlandeses, los japoneses, etc. Recordemos que para los semang de la península de Malaca, en el centro del mundo se alza una enorme roca, Batu-Ribn; encima se halla el Infierno. Antaño, sobre Batu-Ribn, un tronco de árbol se elevaba hacia el cielo.[29] El infierno, el centro de la tierra y la "puerta" del cielo se hallan, pues, sobre el mismo eje, y por ese eje se hacía el pasaje de una región

cósmica a otra. Se vacilaría en creer en la autenticidad de esta teoría cosmológica entre los pigmeos semang si no hubiese razones para admitir que la misma teoría ya estaba esbozada en la época prehistórica.[30] En las creencias mesopotámicas, una montaña central reúne el Cielo y la Tierra; es la “Montaña de los Países”, que une entre sí los territorios.[31]

El *ziqqurat* era propiamente hablando una montaña cósmica, es decir, una imagen simbólica del Cosmos; los siete pisos representaban los siete cielos planetarios (como en Borsippa) o los siete colores del mundo (como en Ur).

El monte Thabor, en Palestina, podría significar *tahbür* es decir, “ombligo”, *omphalos.*[32] El monte Ge-rizim, en el centro de Palestina, estaba sin duda alguna investido del prestigio del Centro, pues se lo llama “ombligo de la tierra” *(tabbúr* eres; cf. Jueces, IX, 37:

“... Mira qué de gente desciende de en medio de la tierra”).[*] Una tradición recogida por Peter Comestor dice que, en el momento del solsticio de verano, el sol no hace sombra a la “Fuente de Jacob” (cerca de Geri-zim). En efecto, precisa Comestor, *sunt qui dicunt lo-cum illum esse umbilicum terrea nostrae habitabilis.*[33] La Palestina, por constituir el país más elevado —puesto que estaba cerca de la cima de la montaña cósmica—, no fue sumergida por el Diluvio. Un texto rabínico dice: “La tierra de Israel no fue anegada por el diluvio”. [34] Para los cristianos, el Gólgota se hallaba en el centro del mundo, pues era la cima de la montaña cósmica y a un mismo tiempo el lugar donde Adán fue creado y enterrado. Y así, la sangre del Salvador cae encima del cráneo de Adán, inhumado al pie mismo de la Cruz, y lo rescata.” La creencia según la cual el Gólgota se encuentra en el centro del Mundo se ha conservado hasta en el folclore de los cristianos de Oriente (por ejemplo entre los de Rusia Menor).[36]

B) Los nombres de los templos y de las torres sagradas babilónicos son testimonio de su asimilación a la montaña cósmica: “Monte de la Casa”, “Casa del Monte de todas las tierras”, “Monte de las Tempestades”, “Lazos entre el Cielo y la Tierra”, etcétera.[37] Un cilindro del tiempo del rey Gudea dice que “la cámara (del dios) que él (el Rey) construyó era igual al monte cósmico”.[38] Cada ciudad oriental se hallaba en el centro del mundo. Babilonia era una Bab-ilani, una “puerta de los dioses”, pues ahí era donde los dioses bajaban a la tierra. En la capital

---

[*] Una nota en la traducción de La Vulgata del P. Ció aclara: "a la letra: del ombligo de la tierra". *(N. del T.)*

del soberano chino perfecto, el gnomon no debe hacer sombra el día del solsticio de verano a mediodía. Dicha capital se halla, en efecto, en el Centro del Universo, cerca del árbol milagroso "Palo enhiesto" *(kien mu),* donde se entrecruzan las tres zonas cósmicas: Cielo, Tierra e Infierno.[39] El templo de Barabudur es también una imagen del Cosmos, y está construido como una montaña artificial (como lo eran los *ziqqurat).* Al escalarlo, el peregrino se acerca al Centro del Mundo y, en la azotea superior, realiza una ruptura de nivel, trascendiendo el espacio profano, heterogéneo, y penetrando en una "región pura". Las ciudades y los lugares santos están asimilados a las cimas de las montañas cósmicas. Por eso Jerusalén y Sión no fueron sumergidas por el Diluvio. Por otro lado, según la tradición islámica, el lugar más elevado de la tierra es la Kaaba, porque "la estrella polar testimonia que se halla frente al centro del Cielo".[40]

C) En fin, como consecuencia de su situación en el centro del Cosmos, el templo o la ciudad sagrada son siempre el punto de encuentro de las tres regiones cósmicas: Cielo, Tierra e Infierno. *Dur-an-ki,* "lazo entre el Cielo y la Tierra", era el nombre de los santuarios de Nippur, Larsa y sin duda Sippar.[41] Babilonia tenía multitud de nombres, entre los cuales se cuentan: "Casa de la base del Cielo y de la Tierra", "Lazo entre el Cielo y la Tierra".[42] Pero siempre era en Babilonia donde se cumplía el enlace entre la Tierra y las regiones inferiores, pues la ciudad había sido construida sobre b*ab-apso,* la *"Puerta de apsu";" apsu* designa las aguas del Caos anterior a la Creación. Encontramos esa misma tradición entre los hebreos. La roca de Jerusalén penetraba profundamente en las aguas subterráneas *(tehom).* En la misma se dice que el Templo se encuentra justo encima de *tehom* (equivalente hebraico de *apsu).* Y así como Babilonia tenía la "puerta de *apsu",* la roca del Templo de Jerusalén cerraba la "boca de *tehom"*.[44] Concepciones similares se encuentran en el mundo indoeuropeo. Entre los romanos, por ejemplo, el *mundus* —es decir, el surco que se trazaba en torno al lugar donde había de fundarse una ciudad— constituía el punto de encuentro entre las regiones inferiores y el mundo terrestre. "Cuando el *mundus* está abierto, es la puerta de las tristes divinidades infernales la que está abierta", manifiesta Varrón.[45] El templo itálico era la zona de intersección de los mundos superiores (divino), terrestre y subterráneo.

"El Santísimo creó el mundo como un embrión. Así como el embrión crece a partir del ombligo, así Dios empezó a crear el mundo por el ombligo y de ahí se difundió en todas direcciones."[46] *Yoma* afirma: "el mundo fue creado comenzando por Sión".[47] En el Rig-Veda (por ejemplo, x, 149), el Universo está concebido como si hubiera comenzado

a extenderse de un punto central.[48] La creación del hombre ocurre igualmente en un punto central. Según la tradición mesopotámica, el hombre fue hecho en el "ombligo de la tierra", en UZU (carne) SAR (lazo) KI (lugar, tierra), donde se encuentra también Dur-an-ki, el "lazo entre el Cielo y la Tierra".[49] Ormuz crea el buey primordial, Evagdath, así como el hombre primordial, Gajomard, en el centro del mundo.[50] El Paraíso era el "ombligo de la Tierra" y, según una tradición siria, se hallaba "en una montaña más alta que todas las demás".[51] Según el libro sirio *La Caverna, de los Tesoros,* Adán fue creado en el centro de la tierra, en el lugar mismo donde había de levantarse más tarde la cruz de Jesús.[52] Las mismas tradiciones han sido conservadas por el judaismo.[53] El apocalipsis judaico y la *midrash* precisan que Adán fue hecho en Jerusalén.[54] Como Adán fue inhumado en el mismo lugar en que fue creado, es decir, en el centro del mundo, en el Gólgota, la sangre del Salvador —como ya lo hemos visto— lo rescatará también.

REPETICIÓN DE LA COSMOGONÍA

El "Centro" es, pues, la zona de lo sagrado por excelencia, la de la realidad absoluta. Todos los demás símbolos de la realidad absoluta (Árboles de Vida y de la Inmortalidad, Fuente de Juvencia, etcétera) se hallan igualmente en un Centro. El camino que lleva al centro es un "camino difícil" *(durohana),* y esto se verifica en todos los niveles de lo real: circunvoluciones dificultosas de un templo (como el de Barabudur); peregrinación a los lugares santos (La Meca, Hardward, Jerusalén, etcétera); peregrinaciones cargadas de peligros de las expediciones heroicas del Vellocino de Oro, de las Manzanas de Oro, de la Hierba de Vida, etcétera; extravíos en el laberinto; dificultades del que busca el camino hacia el yo, hacia el "centro" de su ser, etcétera. El camino es arduo, está sembrado de peligros, porque, de hecho, es un rito del paso de lo profano a lo sagrado; de lo efímero y lo ilusorio a la realidad y la eternidad; de la muerte a la vida; del hombre a la divinidad. El acceso al "centro" equivale a una consagración, a una iniciación; a una existencia ayer profana e ilusoria, sucede ahora una nueva existencia real, duradera y eficaz.

Si mediante el acto de la Creación se cumple el paso de lo no manifestado a lo manifestado o, hablando en términos cosmológicos, del Caos al Cosmos; si la Creación, en toda la extensión de su objeto, se efectuó a partir de un "centro"; si, en consecuencia, todas las variedades

del ser, de lo inanimado a lo viviente, sólo pueden alcanzar la existencia en un área sagrada por excelencia, entonces se aclaran maravillosamente para nosotros el simbolismo de las ciudades sagradas ("centros del mundo"), las teorías geománticas que presiden la fundación de las ciudades, las concepciones que justifican los ritos de su construcción. Al estudio de esos ritos de construcción y de las teorías que ellos implican hemos consagrado una obra anterior:* a ella remitimos al lector. Sólo recordaremos dos proposiciones importantes:

1ª, toda creación repite el acto cosmogónico por excelencia: la Creación del Mundo;

2ª, en consecuencia, todo lo que *es fundado* lo es en el Centro del Mundo (puesto que, como sabemos, la Creación misma se efectuó a partir de un centro). Entre la multitud de ejemplos que tenemos a mano elegiremos uno solo, interesante también por otras razones que volverán a traerlo en nuestra exposición. En la India, "antes de colocar una sola piedra... el astrólogo indica el punto de los cimientos que se halla encima de la serpiente que sostiene al mundo. El maestro alba-ñil labra una estatua de madera de un árbol *jadira, y* la hunde en el suelo, golpeándola con un coco, exactamente en el punto designado, para fijar bien la cabeza de la serpiente".[55] Encima de la estaca es colocada una piedra de *busepadmacila).* La piedra de ángulo se halla así exactamente en el "centro del mundo". Pero el acto de fundación repite a un mismo tiempo el acto cosmogónico, pues "fijar", clavar la estatua en la cabeza de la serpiente, es imitar la hazaña primordial de Soma[56] o de Indra, cuando este último "hirió a la Serpiente en la cueva",[57] cuando su rayo le "cortó la cabeza".[58] La serpiente simboliza el caos, lo amorfo no manifestado. Indra encuentra a Vritra[59] no dividida *(aparvan),* no despierta *(abudhyam),* dormida *(adudhyamánam),* sumida en el sueño más profundo *(suskupánam),* tendida *(agayanam).* Fulminarla y decapitarla equivale al acto de creación, con el paso de lo no manifestado a lo manifestado, de lo amorfo a lo formal. Vritra había confiscado las Aguas y las guardaba en la cavidad de las montañas. Esto quiere decir: 1°, o que Vritra era el Señor absoluto —como lo era Tiamat o cualquier otra divinidad ofidia— de todo el caos anterior a la Creación; 2°, o bien que la gran Serpiente, al guardar las Aguas para ella sola, había dejado al mundo entero asolado por la sequía. El sentido no se altera ya sea que esa confiscación ocurriera antes del acto de la Creación o después de la formación del mundo:

* *Comentarii la legenda Mesterului Manole* (Bucarest, 1943).

Vritra "impide"* que el mundo se *haga, o dure.* Símbolo de lo no manifestado, de lo latente o de lo amorfo, Vritra representa al Caos anterior a la Creación.

En otra obra, *Commentaires a la Légende du Mai-tre Manóle,* hemos intentado explicar los ritos de construcciones como imitaciones del acto cosmogónico. La teoría que esos ritos implican se resume así: nada puede durar si no está "animado", si no está dotado, por un sacrificio, de un "alma"; el prototipo del rito de construcción es el sacrificio que se hizo al fundar el mundo. A decir verdad, en ciertas cosmogonías arcaicas el mundo nació por el sacrificio de un monstruo primordial, símbolo del Caos (Tiamat), por el de un macroántropo cósmico (Ymir, Pan'Ku, Purusha). Para asegurar la *realidad* y la *duración* de una construcción se repite el acto divino de la construcción ejemplar: la Creación de los mundos y del hombre. Previamente se obtiene la "realidad" del lugar mediante la consagración del terreno, es decir, por su transformación en un "centro"; luego, la validez del acto de construcción se confirma mediante la repetición del sacrificio divino. Naturalmente, la consagración del "centro" se hace en un espacio cualitativamente distinto del espacio profano. Por la paradoja del rito, todo espacio consagrado coincide con el Centro del Mundo, así como el tiempo de un ritual cualquiera coincide con el tiempo mítico del "principio". Por la repetición del acto cosmológico, el tiempo concreto, en el cual se efectúa la construcción, se proyecta en el tiempo mítico, *in illo tem-pore* en que se produjo la fundación del mundo. Así quedan aseguradas la *realidad* y la *duración* de una construcción, no sólo por la transformación del espacio profano en un espacio trascendente ("el Centro"), sino también por la transformación del tiempo concreto en tiempo mítico. Un ritual cualquiera, como ya tendremos ocasión de ver, se desarrolla no sólo en un espacio consagrado, es decir, esencialmente distinto del espacio profano, sino además en un "tiempo sagrado", "en aquel tiempo" *(in illo tempore, ab origine),* es decir, cuando el ritual fue llevado a cabo por ver primera por un dios, un antepasado o un héroe.

MODELOS DIVINOS DE LOS RITUALES

* También Mefistóles era *der Vater aller Hindernisse,* "el padre de to-dos los impedimentos" (Goethe, *Faust,* verso 6209).

Todo ritual tiene un modelo divino, un arquetipo; el hecho es suficientemente conocido para que nos baste con recordar algunos ejemplos: "Debemos hacer lo que los dioses hicieron al principio".[60] "Así hicieron los dioses; así hacen los hombres."[61] Este adagio hindú resume toda la teoría subyacente en los ritos de todos los países. Encontramos esta teoría tanto en los pueblos llamados "primitivos" como en las culturas evolucionadas. Los aborígenes del sudeste de Australia, por ejemplo, practican la circuncisión con un cuchillo de piedra, porque así se lo enseñaron sus antepasados míticos;[62] los negros amazulúes hacen lo mismo, porque Unkulunkulu (héroe civilizador) decretó *in illo tempore:* "Los hombres deben estar circuncisos para no ser semejantes a los niños".[63] La ceremonia Hako de los indios paunis, tan admirablemente estudiada por Alice Fletcher, fue revelada a los sacerdotes por Tirawa, el Dios supremo, al principio de los tiempos. Entre los salvajes de Madagascar, "todas las costumbres y ceremonias familiares, sociales, nacionales, religiosas, deben ser observadas conforme al *lilin-draza,* es decir, a las costumbres establecidas y a las leyes no escritas heredadas de los antepasados...".[64] Es inútil multiplicar los ejemplos: se considera que los actos religiosos han sido fundados por los dioses, héroes civilizados o antepasados míticos.[65] Dicho sea de paso, entre los "primitivos" no sólo los rituales tienen su modelo mítico, sino que cualquier acción humana adquiere su eficacia en la medida en que *repite* exactamente una acción llevada a cabo en el comienzo de los tiempos por un dios, un héroe o un antepasado. Al final del presente capítulo volveremos sobre esas acciones ejemplares que los hombres no hacen más que repetir sin cesar.

Decíamos, no obstante, que semejante "teoría" no justifica el ritual solamente en las culturas "primitivas". En el Egipto de los últimos siglos, por ejemplo, el poder del rito y del verbo que poseían los sacerdotes se debía a que aquéllos eran imitación de la hazaña primordial del dios Thot, que había creado el mundo por la fuerza de su Verbo. La tradición irania sabe que las fiestas religiosas fueron instauradas por Ormuz para conmemorar los actos de la Creación del Cosmos, la cual duró un año. Al final de cada período, que representaba respectivamente la creación del cielo, de las aguas, de la tierra, de las plantas, de los animales y del hombre, Ormuz descansaba cinco días, instaurando así las principales fiestas mazdeanas.[66] El hombre no hace más que repetir el acto de la Creación; su calendario religioso conmemora, en el espacio de un año, todas las fases cosmogónicas que ocurrieron *ab origine.* De hecho, el año sagrado repite sin cesar la Creación, el hombre es contemporáneo de la cosmogonía y de la antropogonía, porque el ritual lo proyecta a la época mítica del comienzo. Una bacante imita mediante sus ritos orgiásticos el

drama patético de Dionisos: un órfico repite a través de su ceremonial de iniciación las hazañas originales de Orfeo, etcétera. El sabat judeocristiano es también una *imitatio Dei.* El descanso del sabat reproduce el acto primordial del Señor, pues el séptimo día de la Creación fue cuando Dios "reposó de todas las obras que había hecho".[67] El mensaje del Salvador es en primer lugar un *ejemplo* que debe ser imitado. Después de lavar los pies a sus apóstoles, Jesús les dice: "Porque ejemplo os he dado para que como yo he hecho a vosotros, vosotros también hagáis".[68] La humildad no es sino una virtud; pero la humildad que se ejerce siguiendo el ejemplo del Salvador es un acto religioso y un medio de salvación: "...Que os améis, los unos a los otros, así como yo os he amado..."[69] Ese amor cristiano está consagrado por el ejemplo de Jesús. Su práctica actual anula el pecado de la condición humana y diviniza al hombre. El que *cree* en Jesús puede *hacer* lo que El hizo; sus límites y sus impotencias quedan abolidos. "...El que en mí cree, él también hará las obras que yo hago."[70] La liturgia es precisamente una conmemoración de la vida y de la Pasión del Salvador. Más adelante veremos que esa conmemoración es de hecho una reactualización de "aquel tiempo".

Los ritos matrimoniales tienen también un modelo divino, y el casamiento humano reproduce la hie-rogamia, más particularmente la unión entre el Cielo y la Tierra. En el *Atharva Veda* (xiv, 2, 71) el casado y la casada se asimilan al Cielo y a la Tierra, mientras que en otro himno[71] cada acción nupcial está justificada por un prototipo de los tiempos místicos: "Como Agni tomó la mano derecha de esta tierra, así te tomo la mano... que el dios Savitar te coja de la mano... Tvas-htar ha dispuesto su ropa, para estar hermosa, según la instrucción de Brhaspati y de los Poetas. ¡Quieran Savitar y Bhaga adornar a esta mujer de hijos, como hicieron con la Hija del Sol!".[72] Dido celebra su casamiento con Eneas en medio de una violenta tempestad;[73] la unión de éstos coincide con la de los elementos; el Cielo abraza a su esposa, dispensando la lluvia fertilizante. En Grecia los ritos matrimoniales imitaban el ejemplo de Zeus que se unió secretamente con Hera.[74] Diodoro de Sicilia (v, 72,4) nos asegura que la hierogamia cretense era imitada por los habitantes de la isla; en otros términos, la unión matrimonial hallaba justificación en un acontecimiento primordial que ocurrió "en aquel tiempo".

Deméter se unió a Jasón sobre la tierra recientemente sembrada, al principio de la primavera.[75] El sentido de esa unión es claro: contribuye a promover la fertilidad del suelo, el prodigioso impulso de las fuerzas de creación telúrica. Ésta era una costumbre bastante frecuente, hasta el siglo pasado, en el Norte y el Centro de Europa (testigo de ello son las

costumbres de unión simbólica de las parejas en los campos).[76] En China, las jóvenes parejas iban en primavera a unirse sobre el césped, para estimular la "regeneración cósmica" y la "germinación universal". En efecto, toda unión humana encuentra su modelo y su justificación en la hierogamia, la unión cósmica de los elementos. El *Yue Ling* (Libro de las prescripciones mensuales) establece que las esposas deben presentarse al Emperador para cohabitar con él el primer mes de la primavera, cuando se oye el trueno. El ejemplo cósmico es seguido también por el soberano y por todo el pueblo. La unión marital es un rito incorporado al ritmo cósmico, que adquiere su validez gracias a dicha integración.

Todo el simbolismo paleooriental del casamiento puede explicarse por medio de modelos celestes. Los súmeros celebraban la unión de los elementos del día de Año Nuevo; en todo el Oriente antiguo, ese mismo día es señalado tanto por el mito de la hierogamia como por los ritos de la unión del rey con la diosa. Es en el día de Año Nuevo cuando Ishtar se acuesta en compañía de Tammuz, y cuando el rey reproduce esa hierogamia mítica cumpliendo la unión ritual con la diosa (es decir con la hieródula que la representa en la tierra)[77] en una cámara secreta del templo, en la que se halla el lecho nupcial de la diosa. La unión divina asegura la fecundidad terrestre; cuando Ninlil se une con Enlil, la lluvia empieza a caer.[78] Esa misma fecundidad queda asegurada por la unión ceremonial del rey, la de las parejas en la tierra, etcétera. El mundo se regenera cada vez que imita la hierogamia, es decir, cada vez que se lleva a cabo la unión matrimonial. El término alemán "Hochzeit" deriva de "Hochgezit", fiesta del Año Nuevo. El casamiento regenera el "año" y por consiguiente confiere la fecundidad, la opulencia y la felicidad.

La asimilación del acto sexual y del trabajo de los campos es frecuentemente en numerosas culturas.* En *Çatapatha Brahmana,* vii, 2, 2, 5, se asimila la tierra al órgano generador femenino *(yoní) y* la semilla al *semen virile.* "Vuestras mujeres son vuestras como la tierra."[79] La mayoría de las orgías colectivas encuentra justificación ritual en la promoción de las fuerzas de la vegetación: se verifican en ciertas épocas críticas del año, cuando las simientes germinan o cuando las cosechas maduran, etcétera, y siempre tienen una hierogamia por modelo mítico. Tal es, por ejemplo, la orgía practicada por la tribu ewe (África Occidental) en el momento en que la cebada comienza a germinar; la orgía se legitima por una hierogamia (las jóvenes son ofrecidas al dios Pitón).[80] Volvemos a

---

* Cf. Mircea Eliade, *Traite d'histoire des religions,* capítulo relativo a las místicas agrícolas, pág. 303 y sig.

encontrar esa misma legitimación entre los pueblos Oraon: la orgía de éstos se efectúa en mayo, en el momento de la unión del dios Sol con la diosa Tierra.[81] Todos esos excesos orgiásticos hallan de uno u otro modo su justificación en un acto cósmico o biocósmico: regeneración del Año, época crítica de la cosecha, etcétera. Los mozos que desfilaban desnudos por las calles de Roma durante las Floralias (27 de abril), o tocaban a las mujeres en ocasión de las Lupercales, con el fin de conjurar la esterilidad de éstas, las libertades permitidas con motivo de la fiesta Holi en toda la India, el libertinaje que era de regla en Europa central y septentrional cuando se celebraban las fiestas de la cosecha, y que tanto dio que hacer a las autoridades eclesiásticas;[82] todas esas manifestaciones tenían también un prototipo suprahumano y tendían a instaurar la fertilidad y la opulencia universales. (Para la significación cosmológica de la "orgía" véase el cap. II.)

Es indiferente, para el fin que perseguimos con el presente estudio, saber en qué medida los *ritos* matrimoniales y la orgía crearon los *mitos* que los justifican. Lo que importa es el hecho de que tanto la orgía como el casamiento constituían rituales que imitaban actos divinos o ciertos episodios del drama sagrado del Cosmos; lo que importa es dicha legitimación de los actos humanos por un modelo extrahumano. El hecho de que comprobemos que el mito ha seguido algunas veces al rito —por ejemplo, las uniones ceremoniales pre-conyugales fueron anteriores a la aparición del mito de las relaciones preconyugales entre Hera y Zeus, mito que les sirvió de justificación— no hace disminuir en nada al carácter sagrado del ritual. El mito sólo es tardío en cuanto fórmula: pero en contenido es arcaico y se refiere a sacramentos, es decir, a actos que presuponen una realidad absoluta, extrahumana.

ARQUETIPOS DE LAS ACTIVIDADES PROFANAS

Pasemos ahora a otro ejemplo, el de la danza. Todas las danzas han sido sagradas en su origen; en otros términos, han tenido un modelo extrahumano. Podemos excusarnos de discutir aquí los detalles como que ese modelo haya sido a veces un animal totémico o emblemático; que sus movimientos fueran reproducidos con el fin de conjurar por la magia su presencia concreta, de multiplicarlo en número, de obtener para el hombre la incorporación al animal; que en otros casos el modelo haya sido revelado por la divinidad (por ejemplo, la pírrica, danza armada, creada por Atenea, etcétera) o por un héroe (la danza de Teseo

en el Laberinto); que la danza fuera ejecutada con el fin de adquirir alimentos, honrar a los muertos o asegurar el buen orden del Cosmos; que se realizara en el momento de las iniciaciones, de las ceremonias mágicorreligiosas, de los casamientos, etcétera. Lo que nos interesa es su origen extrahumano presupuesto (pues toda danza fue creada *in illo tempore,* en la época mítica, por un "antepasado", un animal totémico, un dios o un héroe). Los ritmos coreográficos tienen su modelo fuera de la vida profana del hombre; ya reproduzcan los movimientos del animal totémico o emblemático, o los de los astros, ya constituyan rituales por sí mismos (pasos laberínticos, saltos, ademanes efectuados por medio de los instrumentos ceremoniales, etcétera), una danza imita siempre un acto arquetípico o conmemora un momento mítico. En una palabra, es una repetición, y por consiguiente una reactualización de "aquel tiempo".

Luchas, conflictos, guerras, tienen la mayor parte de las veces una causa y una función rituales. Es una oposición estimulante entre las dos mitades del clan, o una lucha entre los representantes de dos divinidades (por ejemplo, en Egipto, el combate entre dos grupos que representaban a Osiris y a Seth), pero siempre conmemora un episodio del drama cósmico y divino. En ningún caso pueden explicarse la guerra o el duelo por motivos racionalistas. Hocart señaló muy justamente el papel ritual de las hostilidades.[83] Cada vez que el conflicto se repite, hay imitación de un modelo arquetípico. En la tradición nórdica, el primer duelo ocurrió cuando Thor, provocado por el gigante Hrugner, encontró a éste en la "frontera" y lo venció en combate singular. Vuelve a encontrarse el mismo motivo en la mitología indoeuropea, y Georges Dumézil[84] tiene razón al considerarlo como una versión tardía, pero sin embargo auténtica, del escenario muy antiguo de una iniciación militar. El joven guerrero había de reproducir el combate entre Thor y Hrugner; en efecto, la iniciación militar consiste en un acto de valentía cuyo prototipo mítico es dar muerte a un monstruo tricéfalo. Los frenéticos *berserkires,* guerreros feroces, repetían con toda exactitud el estado de furia sagrada *(wut, menos, furor)* del modelo primordial.

La ceremonia hindú de la consagración de un rey, el *rajasuya,* "no es más que la reproducción terrestre de la antigua consagración que Varuna, el primer Soberano, hizo en su provecho: los *Brahmana* lo repiten hasta la saciedad... A lo largo de las explicaciones rituales vuelve, fastidiosa pero instructiva, la afirmación de que, si el rey cumple tal o cual acción, es porque en el alba de los tiempos, el día de su consagración, Varuna la llevó a cabo.[85] Y ese mismo mecanismo puede descubrirse en todas las demás tradiciones, en la medida en que la

documentación que poseemos nos lo permite (cf. las obras clásicas de Moret sobre el carácter sagrado de la realeza egipcia, y de Labat sobre la realeza asiriobabilónica). Los rituales de construcción repiten el acto primordial de la construcción cosmogónica. El sacrificio que se ejecuta cuando se edifica una casa (una iglesia, un puente, etcétera) no es sino la imitación en el plano humano del sacrificio primordial celebrado *in illo tempore* para dar nacimiento al mundo (véase cap. ii).

El valor mágico y farmacéutico de ciertas hierbas se debe también a un prototipo de la planta, o al hecho de que ésta fue cogida por vez primera por un dios. Ninguna planta es preciosa en sí misma, sino solamente por su participación en un arquetipo o por la repetición de ciertos ademanes y palabras que, aislando a la planta de la especie profana, la consagra. Así, dos fórmulas de encantamiento anglosajonas del siglo xvi, que era costumbre pronunciar cuando se recogían las hierbas medicinales, precisan el origen de su virtud terapéutica: crecieron por primera vez (es decir, *ab origine)* en el monte sagrado del Calvario (en el "centro" de la Tierra): "Salve, oh hierba santa que crece en la tierra, primero te encontraste en el monte del Calvario, eres buena para toda clase de heridas; en el nombre del dulce Jesús, te cojo", (1584). "Eres santa, Verbena, porque creces en la tierra, pues primero te encontraron en el monte del Calvario. Curaste a nuestro Redentor Jesucristo y cerraste sus heridas sangrantes; en el nombre (del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo) te cojo."[86] Se atribuye la eficacia de esas hierbas al hecho de que su prototipo fue descubierto en un momento cósmico decisivo ("en aquel tiempo") en el monte Calvario. Recibieron su consagración por haber curado las heridas del Redentor. La eficacia de las hierbas recogidas sólo vale en cuanto quien las coge repite ese acto primordial de la curación. Por eso una antigua fórmula de encantamiento dice: "Vamos a coger hierbas para ponerlas sobre las heridas del Salvador".[87]

Esas fórmulas de magia popular cristiana siguen una antigua tradición. En la India, por ejemplo, la hierba *Kapitthaka (Feronia elephantum)* cura la impotencia sexual, pues, *ab origine,* el Gandharva la utilizó para devolver a Varuna su virilidad. Por consiguiente, la recolección ritual de la hierba es, efectivamente, una repetición del acto del Gandharva. "A ti, hierba que el Gandharva arrancó para Varuna cuando éste perdió su virilidad, a ti te arrancamos."[88] Una larga invocación que figura en el Papiro de París[89] indica el estatuto excepcional de la hierba recogida: "Has sido sembrada por Cronos, recibida por Hera, conservada por Amón, parida por Isis, alimentada por Zeus lluvioso; has crecido gracias al Sol y al rocío...". Para los cristianos,

las hierbas medicinales debían su eficiencia al hecho de haber sido halladas por vez primera en el monte Calvario. Para los antiguos, las hierbas debían su virtud a que habían sido descubiertas por primera vez por los dioses. "Betónica, tú que fuiste descubierta por primera vez por Esculapio, o por el centauro Quirón...", tal es la invocación recomendada por un tratado de her-borística.[90]

Sería fastidioso —y hasta inútil para el designio de este ensayo— recordar los prototipos míticos de todas las actividades humanas. El hecho de que la justicia humana, por ejemplo, que está fundada en la idea de "ley", tiene un modelo celeste y trascendente en las normas cósmicas *(tao, artha, rta, tzedek, themis,* etcétera) es demasiado conocido para que insistamos en él. También es una característica de las estéticas arcaicas el que "las obras del arte humano sean imitaciones de las del arte divino",[91] y los estudios de Anan-da K. Coomaraswamy lo han puesto en evidencia admirablemente.[92] Es interesante observar que aun el estado de beatitud, la *eudaimonia,* es una imitación de la condición divina, para no hablar de las diversas suertes de entusiasmos creados en el alma del hombre por la repetición de ciertos actos realizados por los dioses *in illo tempore* (orgía dionisíaca, etcétera): "La actividad de Dios, cuya beatitud supera todo, es puramente contemplativa, y entre las actividades humanas la más venturosa de todas es la que más se acerca a la actividad divina";[93] "hacerse tan parecido a Dios como posible sea";[94] h*aec hominis est perfectio, similitudo Dei* (Santo Tomás de Aquino).

Debemos agregar que, para la "mentalidad primitiva", cuya estructura ha sido recientemente estudiada por Van der Leeuw con tanta penetración,[95] todos los actos importantes de la vida corriente han sido revelados *ab origine* por dioses o héroes. Los hombres no hacen sino repetir infinitamente esos gestos ejemplares y paradigmáticos. La tribu australiana yuin sabe que Daramulun, "All Father", inventó, especialmente para ella, todos los instrumentos y todas las armas que ella ha utilizado hasta ahora.[96] Asimismo, la tribu kurnai sabe que Munganngaua, el Ser Supremo, vivió cerca de ella, en la Tierra, al principio de los tiempos, a fin de enseñarle cómo fabricar los instrumentos de trabajo, las barcas, las armas, "en una palabra, todos los oficios que conoce".[97] En Nueva Guinea, numerosos mitos hablan de largos viajes por mar, proveyendo así "modelos a los navegantes actuales", y también modelos para todas las demás actividades, "ya se trate de amor, de guerra, de pesca, de producir la lluvia, o de cualquier otra cosa... El relato suministra precedentes para los diferentes momentos de la construcción de un barco, para los tabúes sexuales que ésta implica, etcétera".[98] Cuando un capitán se hace a la mar, personifica

al héroe mítico Aori. "Lleva el traje que Aori vestía según el mito; como él, tiene la cara ennegrecida, y en los cabellos un *love* semejante al que Aori quitó de la cabeza de Ivi. Baila en la cubierta, y abre los brazos como Aori desplegaba sus alas... Un pescador me dice que cuando iba a cazar peces (con su arco) se consideraba el propio Kivavia. No imploraba el favor y la ayuda de ese héroe mítico: se identificaba con él."[99]

Ese simbolismo de los precedentes míticos se encuentra igualmente en otras culturas primitivas. Respecto de los karuks de California, J.P. Harrington escribe: "El karuk hacía lo que hacía porque se creía que los ikxareyavs habían dado el ejemplo en los tiempos míticos. Esos ikxareyavs eran la gente que vivía en América antes de la llegada de los indios. Los karuks modernos, como no saben de qué modo explicar esa palabra, proponen traducciones como 'los príncipes', 'los jefes', 'los ángeles'... No quedaron con ellos más que el tiempo necesario para dar a conocer y poner en ejecución todas las costumbres, diciendo cada vez a los karuks: 'Así harán los humanos'. Sus actos y sus palabras son aún hoy referidas y citadas en las fórmulas mágicas de los karuks."[100]

El potlach, ese curioso sistema de comercio ritual que se halla en el Noroeste de América, al que Marcel Mauss consagró un estudio célebre *(Essai sur le don, forme archaique de l'échange),* no es más que la repetición de una costumbre introducida por los antepasados en la época mítica. Los ejemplos podrían multiplicarse fácilmente.[101]

LOS MITOS Y LA HISTORIA

Cada uno de los ejemplos citados en el presente capítulo nos revela la misma concepción ontológica "primitiva"; un objeto o un acto no es teoría real más que en la medida en que *imita* o *repite* un arquetipo. Así, la *realidad* se adquiere exclusivamente por *repetición o participación:,* todo lo que no tiene un modelo ejemplar está "desprovisto de sentido", es decir, carece de realidad. Los hombres tendrán, pues, la tendencia a hacerse arquetípicos y paradigmáticos. Esta tendencia puede parecer paradójica, en el sentido de que el hombre de las culturas tradicionales no se reconoce como real sino en la medida en que deja de ser él mismo (para un observador moderno) y se contenta con *imitar y repetir* los actos de *otro.* En otros términos, no se reconoce como *real,* es decir, como "verdaderamente él mismo" sino en la medida en que deja precisamente de serlo. Sería, pues, posible decir que esa ontología "primitiva" tiene una estructura platónica, y Platón podría ser considerado en este caso

como el filósofo por excelencia de la "mentalidad primitiva", o sea como el pensador que consiguió valorar filosóficamente los modos de existencia y de comportamiento de la humanidad arcaica. Evidentemente, la "originalidad" de su genio filosófico no desmerece por ello; pues el gran mérito de Platón sigue siendo su esfuerzo por justificar teóricamente esa visión de la humanidad arcaica, empleando los medios dialécticos que la espiritualidad de su tiempo ponía a su disposición.

Pero nuestro interés no se dirige a ese aspecto de la filosofía platónica; apunta a la ontología arcaica. Reconocer la estructura platónica de esa ontología no nos llevará muy lejos. Mucho más importante es la segunda conclusión que se desprende del análisis de los hechos citados en las páginas precedentes, a saber, la abolición del tiempo por la imitación de los arquetipos y por la repetición de las hazañas paradigmáticas. Un sacrificio, por ejemplo, no sólo reproduce exactamente el sacrificio inicial revelado por un dios *ab origine,* al principio, sino que *sucede* en ese mismo momento mítico primordial; en otras palabras: todo sacrificio *repite* el sacrificio inicial y *coincide* con él. Todos los sacrificios se cumplen en el mismo instante mítico del Comienzo; por la paradoja del rito, el tiempo profano y la duración quedan suspendidos. Y lo mismo ocurre con todas las repeticiones, es decir, con todas las imitaciones de los arquetipos; por esa imitación el hombre es proyectado a la época mítica en que los arquetipos fueron revelados por vez primera. Percibimos, pues, un segundo aspecto de la ontología primitiva; en la medida en que un acto (o un objeto) adquiere cierta *realidad* por la repetición de los gestos paradigmáticos, y solamente por eso, hay abolición implícita del tiempo profano, de la duración, de la "historia", y el que reproduce el hecho ejemplar se ve así transportado a la época mítica en que sobrevino la revelación de esa acción ejemplar.

La abolición del tiempo profano y la proyección del hombre en el tiempo mítico no se producen naturalmente, sino en los intervalos esenciales, es decir, aquellos en que el hombre es *verdaderamente él mismo:* en el momento de los rituales o de los actos importantes (alimentación, generación, ceremonia, caza, pesca, guerra, etcétera). El resto de su vida se pasa en el tiempo profano y desprovisto de significación: en el "devenir". Los textos brahmánicos ponen muy claramente de manifiesto la heterogeneidad de los dos tiempos, el sagrado y el profano, de la modalidad de los dioses ligada a la "inmortalidad" y de la del hombre ligada a la "muerte". En la medida en que repite el sacrificio arquetípico, el sacrificante en plena operación ceremonial abandona el mundo profano de los mortales y se incorpora al mundo divino de los

inmortales. Por lo demás, lo declara en estos términos: “He alcanzado el Cielo, los dioses; ¡me he hecho inmortal!”[102]

Si entonces bajara sin cierta preparación al mundo profano, que abandonó durante el rito, moriría de golpe; por eso son indispensables ciertos ritos de desconsagración para reintegrar al sacrificante al tiempo profano. Lo mismo sucede durante la unión sexual ceremonial; el hombre deja de vivir en el tiempo profano y desprovisto de sentido, puesto que imita a un arquetipo divino.[103] El pescador melanesio, cuando sale al mar, *se convierte* en el héroe Aori y se encuentra proyectado en el tiempo mítico, en el momento en que acontece el viaje paradigmático. Así como el espacio profano es abolido por el simbolismo del Centro que proyecta cualquier templo, palacio o edificio en el mismo punto central del espacio mítico, del mismo modo cualquier acción dotada de sentido llevada a cabo por el hombre arcaico, una acción *real* cualquiera, es decir, una repetición cualquiera de un gesto arquetípico, suspende la duración, excluye el tiempo profano y participa del tiempo mítico.

En el capítulo venidero, cuando examinemos una serie de concepciones paralelas en relación con la regeneración del tiempo y el simbolismo del Año Nuevo, tendremos ocasión de comprobar que esa suspensión del tiempo profano corresponde a una necesidad profunda del hombre arcaico. Comprenderemos entonces la significación de esa necesidad, y veremos en primer término que el hombre de las culturas arcaicas soporta difícilmente la “historia” y que se esfuerza por anularla en forma periódica. Los hechos que hemos examinado en el presente capítulo adquirirán entonces otras significaciones. Pero, antes de abordar el problema de la regeneración del tiempo, conviene considerar desde un punto de vista diferente el mecanismo de la *transformación del hombre en arquetipo mediante la repetición.* Examinaremos un caso preciso: ¿en qué medida la memoria colectiva conserva el recuerdo de un acontecimiento “histórico”? Hemos visto que el guerrero, sea cual fuere, imita a un “héroe” y trata de acercarse lo más posible a ese modelo arquetípico. Veamos ahora lo que el pueblo recuerda de un personaje histórico cuyos actos están bien atestiguados por documentos. Atacando el problema desde este ángulo damos un paso adelante, puesto que

ahora se trata de una sociedad a la que, pese a ser “popular”, no se la puede calificar de “primitiva”.

Refirámonos, para dar un solo ejemplo, al conocido mito paradigmático del combate entre el Héroe y una serpiente gigantesca, a menudo tricéfala que a veces es reemplazada por un monstruo marino (In-dra, Heracles, etcétera; Marduk). Allí donde la tradición goza todavía

de cierta actualidad, los grandes soberanos se consideran como los imitadores del héroe primordial: Darío se juzgaba como un nuevo Thraetaona, héroe mítico iranio de quien se decía que había dado muerte a un monstruo tricéfalo; *para* él —y *por* él— la historia era regenerada, pues de hecho la historia se convertía en la reactualización de un mito heroico primordial. Los adversarios del faraón eran considerados como "hijos de la ruina, de los lobos, de los perros", etcétera. En el texto llamado *Libro de Apofis,* los enemigos a quienes combate el faraón son identificados con el dragón Apofis, mientras que el faraón era asimilado al dios Ra, vencedor del dragón.[104] La misma transfiguración de la historia en mito, pero por otro medio, se halla en las visiones de los poetas hebreos. Para poder "soportar la historia", es decir, las derrotas militares y las humillaciones políticas, los hebreos interpretaban los acontecimientos contemporáneos por medio del antiquísimo mito cosmogó-nico-heroico que implicaba, evidentemente, la victoria provisional del dragón, pero sobre todo su muerte final a manos de un Rey-Mesías. Por tal causa la imaginación da a los reyes paganos los rasgos del dragón;[105] tal es el Pompeo descrito en los Salmos de Salomón (ix, 29), el Nabucodonosor presentado por Jeremías (51, 34). Y en el Testamento de Asher (vii, 3) el Mesías mata al dragón bajo el agua.[106]

En los casos de Darío y del faraón, como en el de la tradición mesiánica de los hebreos, nos hallamos frente a la concepción de una "élite" que interpreta la historia contemporánea por medio de un mito. Se trata, pues, de una serie de acontecimientos contemporáneos que están articulados e interpretados conforme al modelo atemporal del mito heroico. Para un moderno, hipercrítico, la pretensión de Darío podría significar jactancia o propaganda política, y la transformación mítica de los reyes paganos en dragones consistiría en la laboriosa invención de una minoría hebrea incapaz de soportar la "realidad histórica" y deseosa de consolarse a toda costa refugiándose en el mito y el *wishful-thinking.* Lo erróneo de una interpretación tal —puesto que para nada tiene en cuenta la estructura de la mentalidad arcaica— se relaciona, entre otras cosas, con el hecho de que la memoria popular aplica una articulación y una interpretación completamente análogas a los acontecimientos y a los personajes históricos. Si bien se puede sospechar que la transformación en mito de la biografía de Alejandro Magno tiene un origen literario, y por consiguiente se la puede acusar de ser artificial, esa objeción carece de todo valor en cuanto a los documentos que más adelante mencionaremos.

Dieudonné de Gozon, tercer Gran Maestre de los caballeros de San Juan de Rodas, se hizo célebre por haber dado muerte al dragón de

Malpasso. Como era natural, en la leyenda el príncipe de Gozon ha sido dotado de los atributos de San Jorge, conocido por su lucha victoriosa contra el monstruo. Es inútil precisar que el combate del príncipe de Gozon no se menciona en los documentos de su tiempo y que sólo comienza a hablarse de él unos *dos siglos* después del nacimiento del héroe. En otros términos: por el simple hecho de haber sido considerado como un *héroe,* el príncipe de Gozon fue elevado a una categoría, a la de arquetipo, en la cual ya no se han tenido en cuenta sus hazañas auténticas, *históricas,* sino que se le ha conferido una biografía mítica en la que era *imposible* omitir el combate con un monstruo reptil.[107]

M. P. Caraman, en un estudio muy documentado sobre la génesis de la balada histórica, nos dice que de un acontecimiento histórico bien determinado (un invierno particularmente riguroso, mencionado en la crónica de Leunclavio, así como en otras fuentes polacas, durante el cual todo un ejército turco halló la muerte en Moldavia) no ha quedado casi nada en la balada rumana que relata esa expedición catastrófica de los turcos, pues el acontecimiento histórico ha sido transformado en un hecho mítico (Malkosch Bajá combatiendo al rey Invierno, etcétera).

Esa "mitificación" de las personalidades históricas se observa de modo completamente análogo en la poesía heroica yugoslava. Marko Krajilevic, protagonista de la epopeya yugoslava, se distinguió por su valentía durante la segunda mitad del siglo xiv. Su existencia histórica no puede ponerse en duda, y hasta se conoce la fecha de su muerte (1394). Pero, una vez que ha entrado en la memoria popular, la personalidad histórica de Marko es anulada y su biografía reconstituida según normas míticas. Su madre es una *Vila,* un hada, del mismo modo que los héroes griegos eran hijos de una ninfa o de una náyade. También su esposa es una *Vila,* a la que conquista con artimañas, cuidando de disimular bien sus alas por temor a que las encuentre, alce el vuelo y lo abandone (lo que, por lo demás, ocurre en ciertas variantes de la balada, después del nacimiento de su primer hijo: cf. el mito del héroe maorí Tawhaki, a quien su mujer, un hada bajada del Cielo, abandona luego de darle un hijo). Marko combate con un dragón de tres cabezas y lo mata, por analogía con el modelo arquetípico de Indra, Thraetaona, Heracles, etcétera.[*] Conforme al mito de los "hermanos enemigos", él también

[*] Éste no es lugar para acometer el problema del combate entre el monstruo y el héroe (cf. Schweitzer, *Heracles,* 1922; A. Lods, *Comptes Rendus de l'Académie des Inscriptions,* 1943, pág. 283 y sig.). Es muy probable, como lo sugiere G. Dumézil *(Horace et les Curiaces,* especialmente pág. 126 y sig.), que el combate del héroe con un

lucha con su hermano Andrija y lo mata. Los anacronismos abundan en el ciclo de Marko, como en los demás ciclos épicos arcaicos. Muerto en 1394, Marko era ya el amigo, ya el enemigo de Juan Huniadi, que se distinguió en las guerras con los turcos alrededor de 1450. (Es interesante observar que la comparación de esos dos héroes están atestiguadas en los manuscritos de las baladas épicas del siglo xvii,[108] es decir, *doscientos años* después de la muerte de Huniadi. En los poemas épicos modernos los anacronismos son mucho más raros.[109] Los personajes que en ellos se celebran no han tenido tiempo todavía de ser transformados en héroes míticos.)

El mismo prestigio mítico aureola a otros héroes de la poesía épica yugoslava. Vukashin y Novak desposan unas *Vila.* Vuk (el “Dragón déspota”) combate con el dragón de Jastrebac, y puede transformarse en dragón. Vuk, que reinó en el Srijem entre 1471 y 1485, acude en ayuda de Lázaro y Milica, muertos alrededor de medio siglo antes. En los poemas cuya acción gravita alrededor de la primera batalla de Kosovo (1389) se habla de personajes fallecidos hacía veinte años (por ejemplo Vikashin) o

---

monstruo tricéfalo sea una transformación en mito de un ritual de iniciación arcaica. Esa iniciación no siempre pertenece al tipo "heroico", como se desprende, entre otros, de los paralelos notados por Dumézil (págs. 129-130) en la Colombia británica, donde también se trata de iniciación camánica. Si en la mitología cristiana San Jorge lucha "heroicamente" con el dragón y lo mata, otros santos alcanzan el mismo resultado sin combate (cf. Las leyendas francesas de San Samson, San Julián, Santa Margarita, San Bié, etcétera; P. Sébillot, *Le Folklore de la Franee,* 1,1904, pág. 468; III, 1906, 298, 299). Por otro lado, no debe olvidarse que, fuera de su papel eventual en los ritos y los mitos de iniciación heroica, el dragón representa en muchas otras tradiciones (austroasiática, hindú, africana, etcétera) un simbolismo cósmico: simboliza la involución, la modalidad preformal del Universo, el "Uno" no fragmentado de antes de la Creación (cf. Ananda Coomaraswamy, *The darker side of the dawn,* Washington, 1938; *Sir Gawain and the Green knight: Indra and Namuci,* "Speculum", enero de 1944, págs. 1-25). Por eso serpientes y dragones son en casi todas partes identificados con los "señores del lugar", con los "autóctonos", contra quienes habían de luchar los recién llegados, los "conquistadores", los que deben "formar" (es decir, "crear") los territorios ocupados. (Sobre la asimilación de las serpientes y de los "autóctonos", cf. Ch. Autran, *L'Épopée indoue,* París, 1946, pág. 66 y sig.)

que sólo debían morir un siglo después (Erceg Stejepan). Las hadas *(Vila)* curan a los héroes heridos, los resucitan, les predicen el porvenir, los informan de los peligros inminentes, etcétera, tal como, en el mito, un ser femenino ayuda y protege al Héroe. Ninguna "prueba" heroica falta: clavar una manzana en el tiro con flecha y arcos, saltar por encima de varios caballos, reconocer a una joven en medio de un grupo de muchachos vestidos todos del mismo modo, etcétera.[110]

Todo ello, naturalmente, no invalida en absoluto el carácter histórico de los personajes cantados por la poesía épica. *"Mith is the last —not the first— stage in the development of a hero."*[111] Pero viene a confirmar la conclusión a que han llegado numerosos investigadores:[112] el recuerdo de un acontecimiento histórico o de un personaje auténtico no subsiste más de dos o tres siglos en la memoria popular. Esto se debe al hecho de que la memoria popular retiene difícilmente acontecimientos "individuales" y figuras "auténticas". Funciona por medio de estructuras diferentes; categorías en lugar de acontecimientos, arquetipos en vez de personajes históricos. El personaje histórico es asimilado a su modelo mítico (héroe, etcétera), mientras que el acontecimiento se incluye en la categoría de las acciones míticas (lucha contra el monstruo, hermanos enemigos, etcétera). Si ciertos poemas épicos conservan lo que se llama "verdad histórica", esa "verdad" no concierne casi nunca a personajes y acontecimientos precisos, sino a instituciones, costumbres, paisajes. Así, por ejemplo, como observa M. Murko, los poemas épicos servios describen de manera suficientemente exacta la vida en la frontera austroturca y turcoveneciana antes de la paz de Carlovitch en 1699.* Pero tales "verdades históricas" no se refieren a "personalidades" o a "acontecimientos", sino a formas tradicionales de la vida social y política (cuyo "devenir" es más lento que el "devenir" individual), en una palabra, a arquetipos.

La memoria colectiva es ahistórica. Esta afirmación no implica establecer un "origen popular" para el folclore ni defender la teoría de la "creación colectiva" respecto de la poesía épica. Murko, Chadwick y otros sabios han puesto en evidencia el papel de la personalidad creadora, del "artista", en la invención y el desarrollo de la poesía épica.

---

* Murko, *La poésie populaire épique en Yougoslavie au debut du xxe siecle* (París, 1929), pág. 29. El examen de los elementos históricos y míticos en las literaturas épicas germánicas, célticas, escandinavas, etcétera, no entra en el cuadro de este ensayo. Sobre ese particular remitimos al lector a los tres volúmenes de Chadwick.

Sólo queremos decir que —independientemente del origen de los temas folclóricos y del talento más o menos grande del creador de la poesía épica— el recuerdo de los acontecimientos históricos y de los personajes auténticos es modificado al cabo de dos o tres siglos a fin de que pueda entrar en el molde de la mentalidad arcaica, que no puede aceptar lo *individual y* sólo conserva lo *ejemplar.* Esa reducción de los acontecimientos a las categorías y de los individuos a los arquetipos, realizada por la conciencia de las capas populares europeas casi hasta nuestros días, se efectúa de conformidad con la ontología arcaica. Podría decirse que la memoria popular restituye al personaje histórico de los tiempos modernos su significación de imitador del arquetipo y de reproductor de las acciones arquetípicas, significación de la cual los miembros de las sociedades arcaicas han sido y continúan siendo conscientes (como lo demuestran los ejemplos citados en este capítulo), pero que ha sido olvidada, por ejemplo, por personajes como Dieudonné de Gozon o Marko Krajlevic.

El carácter ahistórico de la memoria popular, la impotencia de la memoria colectiva para retener los acontecimientos y las individualidades históricas sino en la medida en que los transforma en arquetipos, es decir, en la medida en que anula todas sus particularidades "históricas" y "personales", plantean una serie de problemas nuevos cuya indagación nos vemos obligados a postergar por el momento. Pero a esta altura tenemos el derecho a preguntarnos si la importancia de los arquetipos para la conciencia del hombre arcaico y la incapacidad para la memoria popular de retener lo que no sean arquetipos no nos revelan algo más que la resistencia de la espiritualidad tradicional frente a la historia; si no nos revela la caducidad, o en todo caso el carácter secundario, de la individualidad humana en cuanto tal, individualidad cuya espontaneidad creadora constituye, en último análisis, la autenticidad y la irreversibilidad de la historia. En todo caso es notable que por un lado la memoria popular se niegue a conservar los elementos personales, "históricos", de la biografía de un héroe, mientras que por el otro las experiencias míticas superiores implican una elevación última del Dios personal al Dios transpersonal. También sería instructivo comparar desde ese punto de vista las concepciones de la existencia después de la muerte, tal cual han sido elaboradas por las diversas tradiciones. La transformación del difunto en "antepasado" corresponde a la fusión del individuo en una categoría de arquetipo. En numerosas tradiciones (en Grecia, por ejemplo) las almas de los muertos ordinarios no tienen "memoria", es decir, pierden lo que puede llamarse su individualidad histórica. La transformación de los muertos en larvas,

etcétera, significa en cierto sentido su reintegración al arquetipo impersonal del “antepasado”. El hecho de que en la tradición griega sólo los héroes conservan su personalidad (es decir, su memoria) después de la muerte es de fácil comprensión: como durante su vida terrestre sólo realizó actos *ejemplares,* el héroe conserva el recuerdo de éstos, puesto que, desde cierto punto de vista, esos actos fueron *impersonales.*

Dejando a un lado las concepciones de la transformación de los muertos en “antepasados” y considerando el hecho de la muerte como una conclusión de la “historia” del individuo, no deja de ser muy natural que el recuerdo *post-mortem* de esa “historia” sea limitado o, en otros términos, que el recuerdo de las pasiones, de los acontecimientos, de todo lo que se vincula con la individualidad propiamente dicha, cese en un momento dado de la existencia después de la muerte. En cuanto a la objeción según la cual una supervivencia impersonal equivale a una muerte verdadera (en la medida en que sólo la personalidad y la memoria vinculada a la duración y a la historia pueden considerarse supervivencia), únicamente es valedera desde el punto de vista de una “conciencia histórica”, en otras palabras, desde el punto de vista del hombre moderno, pues la conciencia arcaica no concede importancia alguna a los recuerdos “personales”. No es fácil precisar qué podría significar semejante “supervivencia de la conciencia impersonal”, aun cuando ciertas experiencias espirituales puedan dejarlo entrever; ¿qué hay de “personal” y de “histórico” en la emoción que se experimenta escuchando música de Bach, en la atención necesaria para la resolución de un problema de matemática, en la lucidez concentrada que presupone el examen de una cuestión filosófica cualquiera? En la medida en que se deja sugestionar por la “historia”, el hombre moderno se siente menoscabado por la posibilidad de esa supervivencia impersonal. Pero el interés por la reversibilidad y la “novedad” de la historia es un descubrimiento reciente en la vida de la humanidad. En cambio, como vamos a verlo al instante, la humanidad arcaica se defendía como podía de todo lo que la historia comportaba de *nuevo y* de *irreversible.*

CAPÍTULO II

LA REGENERACIÓN DEL TIEMPO "AÑO", AÑO NUEVO, COSMOGONÍA

Los ritos y las creencias que aquí agrupamos bajo el título de "regeneración del tiempo" ofrecen infinita variedad, y no nos engañamos en cuanto a la posibilidad de encuadrarlos en un sistema coherente y unitario. Debido a ello, en el presente ensayo podremos dispensarnos de una exposición de todas las formas de regeneración del tiempo, así como de su análisis morfológico e histórico. No emprendemos la tarea de saber cómo se ha llegado a construir el calendario, ni en qué medida sería posible incluir en un mismo sistema las concepciones del "año" a través de los pueblos. En la mayor parte de las sociedades primitivas, el "Año Nuevo" equivale al levantamiento del tabú de la nueva cosecha, que de tal modo es proclamada comestible e inofensiva para toda la comunidad. En los lugares en que se cultivan varias especies de cereales o de frutas, que alcanzan madurez en diferentes estaciones, asistimos a veces a varias fiestas de Año Nuevo.[1] Eso significa que "los cortes del tiempo" son ordenados por los rituales que rigen la renovación de las reservas alimenticias; es decir, los rituales que aseguran la continuidad de la vida de la comunidad entera. (No estamos autorizados, sin embargo, a considerar esos rituales como simples reflejos de la vida económica y social: lo "económico" y lo "social" revisten en las sociedades tradicionales una significación totalmente distinta de la que un europeo moderno tiende a concederles.) La adopción del año solar como unidad de tiempo es de origen egipcio. La mayoría de las demás culturas históricas (y el propio Egipto hasta cierta época) conocía un año, a la vez lunar y solar, de 360 días o sea 12 meses de 30 días cada uno), a los que se agregaban 5 días intercalables (los epagómenos). Los indios zuñí llamaban a los meses los "escalones del año", y al año el "pasaje del tiempo". El principio del año variaba de uno a otro país y según las épocas, pues sin cesar intervenían reformas del calendario con el fin de que concordara el sentido ritual de las fiestas con las estaciones a las cuales debía corresponder.

No obstante, ni la movilidad del principio del Nuevo Año (marzo-abril, 19 de julio —como en el antiguo Egipto—, septiembre, octubre, diciembre-enero, etcétera), ni la diversidad de las duraciones atribuidas al año por los diferentes pueblos, conseguían reducir al mínimo la importancia que en todos los países tenían el fin de un período de tiempo y el *principio* de un nuevo período; fácil es comprender entonces que nos sea indiferente, por ejemplo, que la población africana de los yoruba divida el año en estación seca y estación de las lluvias, y que la "semana" tenga cinco días en vez de ocho para los ded calabar; o que los warumbi distribuyan los meses según las lunaciones y obtengan así un año de unos trece meses; o también que los ahanta repartan cada mes en dos períodos de diez días (o de nueve días y medio), etcétera. Para nosotros lo esencial es que en todas partes existe una concepción del fin y del comienzo de un período temporal, fundado en la observación de los ritmos biocósmicos, que se encuadran en un sistema más vasto, el de las purificaciones periódicas (cf. purgas, ayunos, confesión de los pecados, etcétera, al consumir la nueva cosecha) y de la regeneración periódica de la vida. Esa necesidad de una regeneración periódica nos parece en sí misma bastante significativa. Los ejemplos que vamos a proponer al instante nos revelarán, sin embargo, algo mucho más importante, a saber, que una regeneración periódica del tiempo presupone, en forma más o menos explícita, y en particular en las civilizaciones históricas, una Creación nueva, es decir, una repetición del acto cosmogónico. Y esa concepción de una creación periódica, esto es, de la regeneración cíclica del tiempo, plantea el problema de la abolición de la "historia", que es precisamente el que nos preocupa en primer término en el presente ensayo.

Los lectores familiarizados con la etnografía y la historia de las religiones no ignoran la importancia de toda una serie de ceremonias periódicas que, por comodidad de exposición, podemos clasificar bajo dos grandes títulos: 1° expulsión anual de los demonios, enfermedades y pecados; 2° rituales de los días que preceden y siguen al Año Nuevo. En uno de los volúmenes de *La rama dorada* (parte vi, *El chivo emisario),* Sir James George Frazer ha agrupado a su modo suficiente número de hechos de ambas categorías. No se trata de rehacer ese legajo en las páginas que siguen. En líneas generales, la ceremonia de la expulsión de los demonios, enfermedades y pecados puede resumirse en los elementos siguientes: ayuno, abluciones y purificaciones, extinción del fuego y su reanimación ritual en una segunda parte del ceremonial; expulsión de los "demonios" por medio de ruidos, gritos, golpes (en el interior de las habitaciones), seguida de la persecución de aquéllos,

acompañada de gran estrépito, a través del pueblo: dicha expulsión puede practicarse en la forma del despido ritual de un animal (tipo "chivo emisario") o de un hombre (tipo Mamurio Veturio) considerado como el vehículo material gracias al cual las taras de toda la comunidad son transportadas allende los límites del territorio habitado (el "chivo emisario" era expulsado "al desierto" por los hebreos y los babilonios). A menudo se intercalan combates ceremoniales entre dos grupos de figurantes, u orgías colectivas, o procesiones de hombres enmascarados (que representan las almas de los antepasados, los dioses, etcétera). En numerosos lugares subsiste la creencia de que durante esas manifestaciones las almas de los muertos se acercan a las habitaciones de los vivos, que van respetuosamente a su encuentro y los colman de homenajes durante unos días, tras lo cual las reconducen en procesión hasta el límite del pueblo, o las echan. También en esa oportunidad se celebran las ceremonias de iniciación de los jóvenes (de ello tenemos pruebas precisas entre los japoneses, los indios hopi, en ciertos pueblos indoeuropeos, etcétera; véase más adelante). Casi en todas partes, esa expulsión de los demonios, de las enfermedades y de los pecados coincide, o coincidió en cierta época, con la fiesta de Año Nuevo.

Ciertamente, es raro encontrar a la vez todos esos elementos reunidos explícitamente; en ciertas sociedades predominan las ceremonias de extinción y de reanimación del fuego; en otras, la expulsión material (por medio de ruidos y de ademanes violentos) de los demonios y de las enfermedades, y en otras, la expulsión del "chivo emisario" en su forma animal o humana, etcétera. Pero la significación de la ceremonia global, como la de cada uno de sus elementos constitutivos, es suficientemente clara: cuando ocurre ese corte del tiempo que es el "Año", asistiendo no sólo al cese efectivo de cierto intervalo temporal, sino también a la *abolición* del año pasado y del tiempo transcurrido. Tal es, por lo demás, el sentido de las purificaciones rituales; una combustión, una anulación de los pecados y de las faltas del individuo y de la comunidad en su conjunto, y no una simple "purificación". La regeneración es, como lo indica su nombre, un nuevo nacimiento. Los ejemplos citados en el capítulo precedente y sobre todo los que ahora vamos a analizar, muestran claramente que esta expulsión anual de los pecados, enfermedades y demonios es en realidad una tentativa de restauración, aunque sea momentánea, del tiempo mítico y primordial, del tiempo "puro", el del "instante" de la Creación. Todo Año Nuevo es volver a tomar el tiempo en su comienzo, es decir, una repetición de la cosmogonía. Los combates rituales entre los dos grupos de figurantes, la presencia de los muertos, las saturnales y las orgías, son

otros tantos elementos que denotan, por razones que vamos a exponer, que al fin del año y en la espera del Año Nuevo se repiten los momentos míticos del pasaje del Caos a la Cosmogonía.

El ceremonial del Nuevo Año babilónico, el *aki-tu*, es bastante concluyente a ese respecto. El *akitu* podría ser celebrado lo mismo en el equinoccio de primavera, en el mes de Nisán, que en el equinoccio de otoño, en el mes de Tishrit (derivado de Shurri, empezar"). Sobre la antigüedad de ese ceremonial no puede caber duda alguna, aun cuando las fechas de su celebración sean variables. Su ideología y su estructura ritual existían ya en la época súmera,[2] y H. Frankfort[3] ha podido identificar el sistema del *akitu* desde la época acadia. Esas presiones cronológicas no están desprovistas de importancia; se trata de documentos de la más antigua civilización "histórica", en la cual el soberano desempeñaba un papel considerable, puesto que se lo consideraba hijo y vicario de la divinidad en la tierra; como tal, era responsable de la regularidad de los ritmos de la Naturaleza y del buen estado de la sociedad entera. No es, pues, extraño comprobar el papel importante desempeñado por el rey en el ceremonial del Año Nuevo; al él le incumbía la misión de regenerar el tiempo.

En el curso de la ceremonia *akitu,* que duraba doce días, se recitaba solemnemente, y varías veces, el poema llamado de la Creación: *Enuma elish,* en el templo de Marduk. Así se reactualizaba el combate entre Marduk y el monstruo marino Tiamat, combate que se desarrolló *in illo tempore* y que puso fin al Caos por la victoria final del dios. (Lo mismo entre los hi-titas, donde el combate ejemplar entre el dios del huracán Teshup y la serpiente Illuyankash era recitado y reactualizado dentro del marco de la fiesta del Año Nuevo.[4] Marduk creó el Cosmos con los pedazos del cuerpo desmembrado de Tiamat y creó al hombre con la sangre de Kingu, demonio al cual Tiamat había confiado las Tablas del Destino.[5] Tenemos la prueba de que esa conmemoración de la Creación era efectivamente una *reactualización* del acto cosmogónico en los rituales y en las fórmulas pronunciadas en el correr de la ceremonia. El combate entre Tiamat y Marduk era imitado en una lucha entre dos grupos de figurantes,[6] ceremonial que se encuentra en los hititas siempre en el cuadro del escenario dramático de Año Nuevo[7] y entre los egipcios.[8] La lucha entre dos grupos de comparsas no conmemoraba sólo el conflicto primordial entre Marduk y Tiamat; *repetía,* actualizaba, la cosmogonía, el pasaje del Caos al Cosmos. El acontecimiento mítico estaba presente; "¡que pueda seguir venciendo a Tiamat y acortar sus días!", exclamaba el oficiante. El combate, la victoria y la creación ocurrían *en ese mismo instante.*

También dentro del marco del ceremonial del *aki-tu* celebrábase la fiesta llamada “fiesta de las Suertes”, *zakmuk,* en la que se determinaban los presagios para cada uno de los doce meses del año, lo que equivalía a *crear* los doce meses por venir (ritual que se ha conservado, más o menos explícitamente, en otras tradiciones; véase más adelante). Al descenso de Marduk a los Infiernos (el dios estaba “prisionero en la montaña”, es decir, en las regiones infernales) correspondía una temporada de tristeza y de ayuno para toda la comunidad y de “humillación” para el rey, ritual que venía a encuadrarse en un vasto sistema carnavalesco sobre el que no podemos insistir aquí. También en ese momento se ejecutaba la expulsión de los males y de los pecados por medio del chivo emisario. En fin, cerrábase el ciclo por la hierogamia del dios con Sarpanitum, hierogamia reproducida por el rey y por una hieródula en la habitación de la diosa,[9] y a la cual correspondía ciertamente un intervalo de orgía colectiva.[*]

Como se ve, la fiesta del *akitu* comprende una serie de elementos dramáticos, cuya intención es la abolición del tiempo transcurrido, la restauración del caos primordial y la repetición del acto cosmogónico: 1°, el primer acto de las ceremonias representa la denominación de Tiamat y señala así una regresión al período mítico que precede a la creación; se supone que todas las formas están fundidas en el abismo marino del comienzo, el *apsu.* Entronización de un “rey carnavalesco”, “humillación” del verdadero soberano, trastorno de todo orden social (según Beroso los esclavos se hacían los amos, etcétera), ni un solo acto que no evoque la confusión universal, la abolición del orden y de la jerarquía, la “orgía” y el caos. Podría decirse que asistimos a un

[*] * Material documental, interpretación y bibliografía en H. Zimmern, *Zum babylonischen Neujahrsfest,* i-ii (Leipzig, 1906,1918; *Berichte über die Verhandlungen der Kgl, Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften,* Ph.-h. Kl. 58, 3: 70, 5); S. A. Pallis, *The Babylonian akitu festival* (Copenhague, 1926; véanse también las críticas presentadas por H. S. Nyberg en el M*onde oriental,* xxiii, 1929, pág. 204-211); *sobre zakmuk* y las saturnales babilónicas, cf. Frazer, *Le Bouc émissaire,* pág. 314 y sig.; Labat, op. cit., pág. 95 y sig.; una tentativa temeraria de hacer derivar del ceremonial babilónico todos los demás rituales similares que se encuentran en la cuenca mediterránea, en Asia, en el Norte y en el Centro de Europa, en W. Liungman, *Traditions-wanderungen: Euphrat Rhein,* i-ii (Helsinki, 1937-1938), pág. 209, sig. y *passim.* Cf. también S. H. Hooker, *The origins of early Semitic ritual* (London, 1938), pág. 57 y sig.

"diluvio" que aniquila a toda la humanidad para preparar el camino al advenimiento de una especie humana nueva y regenerada. Por lo demás, en la tradición babilónica del Diluvio, tal cual la ha conservado la tablilla xi de la *Epopeya de Gilgamesh* se recuerda que Uta-napishtim, antes de embarcarse en la nave que había construido para huir del diluvio, organizó una fiesta "como en el día de Año Nuevo *(akitu)*". Volveremos a encontrar ese elemento diluviano, a veces simplemente acuático, en ciertas otras tradiciones. 2°, la creación del Mundo, que se efectúa, *in illo tempore,* al principio del Año, también es reactualizada cada año. 3°, el hombre participa directamente, aun cuando en medida reducida, en esa obra cosmogónica (lucha entre los dos grupos de figurantes que representan a Marduk y a Tiamat; "misterios" celebrados en esa oportunidad, según la interpretación de Summern y Reitzenstein, pero cf. también O. E. Briem, *Les Sociétés secretes des mystéres,* pág. 131); esa participación, como hemos visto en el capítulo precedente, proyecta al hombre al tiempo mítico, haciéndolo contemporáneo de la cosmogonía, 4°, la "fiesta de las Suertes" es también una fórmula de la creación, en la que se decide la "suerte" de cada mes y de cada día. 5°, la hierogamia realiza de manera concreta el "renacimiento" del mundo y del hombre. La significación y los rituales del Nuevo Año babilónico tienen sus semejantes en todo el mundo paleooriental. Hemos anotado algunas de ellas al pasar, pero aún falta mucho para llenar la lista. En un estudio notable, *The semitic New Year and the origin of eschatology,*[10] que no ha obtenido la repercusión que merecía, el sabio holandés A. J. Wensinck ha puesto de manifiesto la simetría entre diversos sistemas mítico-ceremoniales del Año Nuevo en todo el mundo semita; en cada uno de esos sistemas reaparece la misma idea central del retorno anual al caos, seguido de una nueva creación. Wensinck ha visto muy bien el carácter cósmico de los rituales del Nuevo Año aunque hagamos reservas respecto de su teoría del "origen" de esa concepción ritual-cosmogónica que él quiere descubrir en el espectáculo periódico de la desaparición y reaparición de la vegetación; de hecho, para los "primitivos", la Naturaleza es una hierofanía, y las "leyes de la naturaleza" son la revelación del modo de existencia de la divinidad. Como garantía de que el diluvio y, en general, el elemento acuático están de un modo u otro presentes en el ritual del Nuevo Año, bastan las libaciones practicadas en esa oportunidad y las relaciones entre ese ritual y las lluvias. "En el curso del mes Tishri fue creado el mundo", dice R. Eliécer; "en el curso del mes Nisán", afirma R. Josua. Ahora bien, ambos son meses pluviosos." Durante la fiesta de los Tabernáculos es cuando se decide la cantidad de lluvia concedida al año próximo,[12] es decir, cuando se determina la

"suerte" de los meses por venir. El Cristo santifica las aguas el día de la Epifanía, en tanto que los días de Pascua y de Año Nuevo eran las fechas habituales del bautismo en el cristianismo primitivo. (El bautismo equivale a una muerte ritual del hombre antiguo seguida de un nuevo nacimiento. En el plano cósmico equivale al diluvio: abolición de los contornos, fusión de todas las formas, regresión a lo amorfo.) Efrem el Sirio advirtió con claridad el misterio de esa repetición anual de la Creación e intentó explicarla: "Dios ha creado de nuevo los cielos porque los pecadores han adorado los cuerpos celestes; Él ha creado de nuevo el mundo que había sido deshonrado por Adán; Él ha edificado una nueva creación con su propia saliva".[13]

Ciertas huellas del antiguo escenario del combate y de la victoria de la divinidad sobre el monstruo marino, encarnación del caos, pueden descifrarse igualmente en el ceremonial israelita del Año Nuevo, tal cual se ha conservado en el culto jerosolimitano. Recientes investigaciones (Mowinckel, Pederson, Hans Schmidt, A. R. Johnson, etcétera.) han apartado los elementos rituales y las implicaciones cosmogónico-escatológicas de los Salmos y han mostrado el papel desempeñado por el rey de la fiesta de Año Nuevo, en que se conmemoraba el triunfo de Yahué, jefe de las fuerzas de la luz, sobre las fuerzas de las tinieblas (el caos marino, el monstruo primordial Rahab). A ese triunfo seguía la entronización de Yahué como rey y la repetición del acto cosmogónico. La muerte del monstruo Rahab y la victoria sobre las Aguas (que significa la organización del mundo) equivalían a la creación del Cosmos y al mismo tiempo a la "salvación" del hombre (victoria sobre la "Muerte", garantía de la alimentación para el año por venir, etcétera).[14] Limitémonos por el momento a observar entre esos vestigios de cultos arcaicos la repetición periódica ("la revolución del año", *Éxodo,* 34, 22; la "salida" del año, *ibid.,* 23,16) de la Creación (pues el combate contra Rahab presupone la reactualización del Caos primordial, mientras que la victoria sobre las "profundidades acuáticas" sólo puede significar el establecimiento de las "formas firmes", es decir, la Creación). Ulteriormente veremos que en la conciencia del pueblo hebreo esa victoria cosmogónica se convierte en la victoria sobre los reyes extranjeros presentes y por venir; la cosmogonía justifica el mesianismo y el apocalipsis, y echa así las bases de una filosofía de la historia.

El hecho de que esa "salvación" periódica del hombre halle un equivalente inmediato en la garantía de la alimentación para el año por venir (consagración de la nueva cosecha) no debe hipnotizarnos hasta el punto de no ver en ese ceremonial más que los vestigios de una fiesta agraria "primitiva". En efecto, por un lado la alimentación tenía en todas

las sociedades arcaicas su significación ritual; lo que llamamos "valores vitales" era más bien expresión de una ontología en términos biológicos; para el hombre arcaico, *la vida es una realidad absoluta* y, como tal, es *sagrada.* Por otro lado, el Año Nuevo, la fiesta llamada de los Tabernáculos *(hag hasukkot),* fiesta de Yahué por excelencia,[15] se celebraba el decimoquinto día del séptimo mes,[16] es decir, cinco días después del *iom ha-kippurim*[17] *y* su ceremonial del chivo emisario. Ahora bien: es difícil separar esos dos momentos religiosos, la eliminación de los pecados de la colectividad y la fiesta del Nuevo Año, sobre todo si se tiene en cuenta que, antes de la adopción del calendario babilónico, el séptimo mes era el *primero* del calendario israelita. Era costumbre en la celebración del *iom ha-kippurim,* que las jóvenes fuesen a bailar y a divertirse fuera de los límites del pueblo o de la ciudad, y en esa oportunidad se combinaban los casamientos. Pero también ese día se toleraba una multitud de excesos, a veces hasta orgiásticos, que nos recuerdan tanto la fase última del *akitn* (celebrada también fuera de la ciudad), como las licencias de regla en todas partes durante los ceremoniales del Nuevo Año.[18]

Casamientos, licencia sexual, purificación colectiva por la confesión de los pecados y la expulsión del chivo emisario, consagración de la nueva cosecha, entronización de Yahué y conmemoración de su victoria sobre la "Muerte" eran otros tantos momentos de un vasto sistema ceremonial. La ambivalencia y la polaridad de esos episodios (ayuno y excesos, tristeza y alegría, desesperación y orgía, etcétera) no hacen más que confirmar su función complementaria en el cuadro de ese mismo sistema. Pero los momentos capitales siguen siendo sin discusión la purificación por el chivo emisario y la repetición del acto cosmogónico por Yahué; todo lo demás no es sino la aplicación, en planos diferentes, y en respuesta a necesidades diferentes, del mismo ademán arquetípico, a saber, la regeneración del mundo y de la vida por la repetición de la Cosmogonía.

LA PERIODICIDAD DE LA CREACIÓN

La creación del mundo se produce, pues, cada año. "Alá es aquel que efectúa la Creación; luego es él que la repite", dice el *Corán* (sura IV, 4). Esa eterna repetición del acto cosmogónico, que transforma cada Nuevo Año en inauguración de una Era, permite el retorno de los muertos a la vida y mantiene la esperanza de los creyentes en la

resurrección de la carne. Pronto volveremos sobre las relaciones entre las ceremonias del Año Nuevo y el culto de los muertos. Pero observemos ya que las creencias, casi universalmente difundidas, según las cuales los muertos vuelven junto a sus familias (y a menudo vuelven como "muertos-vivos") en los alrededores del Año Nuevo (en los doce días que separan Nochebuena de la Epifanía), denotan la esperanza de que en ese momento mítico en que el mundo es aniquilado y creado, es posible la abolición del tiempo. Entonces los muertos podrán volver, pues todas las barreras entre muertos y vivos están rotas (¿acaso no es reactualizado el caos primordial?) y *volverán,* puesto que en ese instante paradójico el tiempo estará suspendido y por consiguiente podrán ser de nuevo contemporáneos de los vivos. Por otro lado, como entonces está en preparación una nueva Creación, les es dado esperar un retorno a la vida, duradero y concreto.

Por esa razón en los casos en que se cree en la resurrección de la carne se sabe que esa resurrección se producirá al comienzo del año, es decir, al principio de una era nueva. Lehmann y Pedersen los demostraron en cuanto a los pueblos semitas, en tanto que Wensinck" ha recogido numerosos testimonios a través de la tradición cristiana. Por ejemplo: "El Todopoderoso despierta los cuerpos al mismo tiempo que las almas el día de la Epifanía", etcétera.[20] Un texto pehlvi traducido por Darmesteter[21] dice que: "Es en el mes Fravardin, el día Xurdath, cuando el Señor Ormuz hará la resurrección y el 'segundo cuerpo' y cuando el mundo será sustraído de la impotencia ante los demonios, los drugs, etcétera. Y en todas partes habrá abundancia: no se desearán ya alimentos: el mundo será puro, el hombre estará libre de la oposición (del espíritu malo) y será inmortal para siempre jamás". Qazwini por su parte dice que, el día de Nauroz, Dios resucitó a los muertos "y les devolvió el alma, y dio sus órdenes al cielo, que hizo caer una lluvia sobre ellos, y por eso la gente tomó la costumbre de derramar agua ese día".[22] Los lazos muy estrechos entre las ideas de creación por el agua (cosmogonía acuática; diluvio que regenera periódicamente la vida histórica; lluvia), el nacimiento y la resurrección, se hallan confirmados por esta sentencia del Talmud: "Dios tiene tres llaves: la de la lluvia, la del nacimiento, la de la resurrección de los muertos".[23]

La repetición simbólica de la Creación dentro del marco de la fiesta del Año Nuevo se conserva hasta nuestros días entre los mandeanos del Irak y del Irán.[24] Aun hoy, al principio del año, los tártaros de Persia siembran una jarra llena de tierra; lo hacen —dicen— en recuerdo de la Creación.[25] La costumbre de sembrar granos en la época del equinoccio de primavera (recordemos que el año comenzaba en marzo en

muchísimas civilizaciones) se encuentra en un área muy extendida y siempre estuvo en relación con los ceremoniales agrícolas.[26] Pero el drama de la vegetación se integra en el simbolismo de la regeneración periódica de la Naturaleza y del hombre. La agricultura no es sino uno de los planos en que se aplica el simbolismo de la regeneración periódica. Y si la "versión agrícola" de ese simbolismo ha podido gozar de inmensa difusión —gracias a su carácter popular y empírico— en ningún caso es lícito considerarla como el principio y la intención del complejo simbolismo de la regeneración periódica. Dicho simbolismo encuentra sus fundamentos en la mística lunar: por consiguiente, desde el punto de vista etnográfico, es posible identificarlo ya en las sociedades preagrarias. Lo primordial y esencial es la idea de regeneración, es decir, de repetición de la Creación.

La costumbre de los tártaros de Persia debe, por lo tanto, ser integrada en el sistema cosmoescatológico iranio, que la presupone y la explica. El Nauroz, el Nuevo Año persa, es a la vez la fiesta de Ahura Maz-dah (celebrada el "día Ormuz" del primer mes) y el día en que se hizo la Creación del mundo y del hombre.[27] El día de Nauroz es cuando se produce la "renovación de la creación".[28] Según la tradición trasmitida por Dimasqi,[29] el rey proclamaba: "He aquí un nuevo día de un nuevo mes de un nuevo año; hay que renovar lo que el tiempo ha gastado". Ese día es también cuando se fija el destino de los hombres por un año entero.[30] Durante la noche de Nauroz es dado ver fuegos y luces innumerables[31] y se practican las purificaciones por el agua y las libaciones, con el fin de asegurar lluvias abundantes para el año por venir.[32] Por lo demás, era costumbre que en el día del "gran Nauroz" cada cual sembrara en una jarra siete especies de granos y "según su crecimiento sacara conclusiones sobre la cosecha del año".[33] Costumbre análoga a la de la "fijación de los destinos" del Año Nuevo babilónico, "fijación de los destinos" que se ha trasmitido hasta nuestros tiempos en los ceremoniales del Año Nuevo entre los mandeanos[34] y los yezidos.[35] Asimismo los doce días que separan Nochebuena de la Epifanía siguen siendo considerados actualmente como una prefiguración de los doce meses del año debido a que el Año Nuevo repite el acto cosmogónico. Los campesinos de toda Europa no tienen otras razones cuando determinan el tiempo de cada mes y su ración de lluvias por medio de los signos meteorológicos de esos doce días.[36] ¿Será menester recordar que era en la fiesta de los Tabernáculos cuando se fijaba la cantidad de lluvia asignada a cada mes? Por su lado los hindúes de la época védica designaban los doce días del medio del invierno como una imagen y réplica del año.[37]

Sin embargo, en ciertos lugares y en ciertas épocas, en particular en el calendario de Darío, los iranios conocían además otro día de Año Nuevo, *mihragan,* la fiesta de Mithra, que caía en medio del verano. Cuando las dos fiestas se incluyeron en el mismo calendario, el *mihragan* fue considerado como una prefiguración del mundo. Albiruni dice que los teólogos persas "consideran el *mihragan* como un signo de resurrección y del fin del mundo, pues en la época de *mihragan* es cuando todo lo que crece alcanza su perfección y no posee más la substancia necesaria para un crecimiento ulterior, y cuando los animales cesan su actividad sexual. De manera análoga, los persas hacen de Nauroz un signo de comienzo del mundo, porque lo contrario de los hechos ya relatados se produce en la época del *Nauroz".* [38] El fin del año transcurrido y el principio de un nuevo año se interpretan en la tradición transmitida por Albiruni como un agotamiento de los recursos biológicos en todos los planos cósmicos, un verdadero fin del mundo. ("El fin del mundo", es decir, de un ciclo histórico determinado, no siempre se produce por un diluvio, sino también por el fuego, el calor, etcétera. Una admirable visión apocalíptica en la cual el verano tórrido se concibe como un retorno al caos, se halla en

Isaías, 34,4,9-11.)[39]

El profesor G. Dumézil ha estudiado, en su obra *Le Probléme des Centaures,* el escenario del fin y del principio del año en buena parte del mundo indoeuropeo (eslavos, iranios, hindúes, grecorromanos) y ha puesto en claro los elementos de los ceremoniales conservados por la mitología y el folclore en forma más o menos alterada. Otto Höfler,[40] tras el examen de los mitos y los ritos de las sociedades secretas y las "sociedades de hombres" germánicas, llega a conclusiones análogas sobre la importancia de los doce días intercalables y más particularmente sobre la del Año Nuevo. Por su parte, Waldemar Liungman ha consagrado a los ritos de los fuegos del principio del año y a los escenarios carnavalescos de esos doces meses[41] una vasta investigación, de la cual no siempre compartimos la orientación y los resultados. Recordemos también las investigaciones de Otto Huth *(Janus) y* de J. Hertel,[42] quienes, refiriéndose a los hechos romanos y védicos, han insistido particularmente sobre Sus temas de renovación del mundo por la reanimación del fuego en el momento del solsticio de invierno, renovación que equivale a una nueva creación. Para el propósito del presente ensayo sólo tendremos en cuenta algunos rasgos característicos: 1°, los doce días intermedios prefiguran los doce meses del año (véanse también los ritos recordados anteriormente); 2°, durante las doce noches correspondientes, los muertos vienen en procesión a visitar a sus familias

(aparición del caballo, animal funerario por excelencia, en la última noche del año; presencia de las divinidades chtónico-funerarias Hilda, Perchta, "Wilde Heer", etcétera, durante esas doce noches) y a menudo (entre los alemanes y los japoneses) esa visita se produce en el cuadro del ceremonial de las sociedades secretas de hombres (Höfler, *passim, y* A. Slawik, estudio que se menciona más adelante); 3°, entonces es cuando los fuegos se apagan y vuelven a encenderse;[43] y por último, 4°, es el momento de las iniciaciones, cuyos elementos esenciales están constituidos precisamente por la extinción y la reanimación del fuego.[44] En el mismo conjunto mítico-ceremonial de fin del año transcurrido y del principio del Nuevo Año, aun hemos de dar lugar a los hechos siguientes: 5°, luchas rituales entre dos grupos adversos,[45] y 6°, presencia de elemento erótico (persecución de doncellas, casamientos "gandhárvicos", orgías).

Cada uno de esos temas mítico-rituales atestigua el carácter totalmente excepcional de los días que preceden y siguen al primer día del Año aun cuando la creación escatocosmológica del Año Nuevo (abolición del tiempo transcurrido y repetición de la creación) no esté explícitamente declarada, salvo en los ritos de prefiguración de los meses y en la extinción del fuego. Sin embargo, se puede descubrir dicha función como implícita en cada uno de los demás temas mítico-rituales. ¿Cómo la invasión de las almas de los muertos podría ser otra cosa que el signo de una suspensión del tiempo profano, la realización paradójica de una coexistencia "del pasado" y del "presente"? Esa coexistencia nunca es tan total como en una época de "caos", cuando todas las modalidades coinciden. Los últimos días del año transcurrido pueden ser identificados con el Caos anterior a la creación, por dicha invasión de los muertos —que anula la ley del tiempo— y por los excesos sexuales que señalan la mayor parte del tiempo esa ocasión. Pero si tras las reformas sucesivas del calendario las saturnales no coincidían más, en último término, con el fin y el principio del año, no por eso dejaron de seguir señalando la abolición de todas las normas y de ilustrar violentamente un trastrueque de los valores (cambio de condición entre señores y esclavos, mujeres tratadas como cortesanas, etcétera.) y una licencia general, una modalidad orgiástica de la sociedad, en una palabra, una regresión de todas las formas en la unidad determinada. La oportunidad misma de las orgías en los pueblos primitivos, de preferencia en los momentos críticos de la cosecha (cuando se sepultaban las semillas en la tierra), confirma dicha simetría entre la disolución de la "forma" (en este caso las simientes) en la tierra y la de las "formas

sociales" en el caos orgiástico.* Tanto en el plano vegetal corno en el plano humano, estamos en presencia de un retorno a la unidad primordial, a la instauración de un régimen "nocturno" en el cual los límites, los perfiles, las distancias son indiscernibles.

La extinción ritual de los fuegos se inscribe en la misma tendencia a poner término a las "formas" ya existentes (y gastadas por el hecho de su propia duración) para dar lugar al nacimiento de una forma nueva, nacida de una nueva Creación. Las luchas rituales entre dos grupos de figurantes reactualizan el momento cosmogónico del combate entre el dios y el dragón primordial (simbolizando la serpiente en casi todas partes lo latente, preformal, indiferenciado). En fin, la coincidencia de las iniciaciones —en las que el hecho de encender "fuego nuevo" desempeña un papel particularmente importante— con las proximidades del Año Nuevo se explica tanto por la presencia de los muertos (siendo las sociedades secretas y de iniciación al mismo tiempo representantes de los antepasados) como por la estructura misma de esas ceremonias, que siempre suponen una "muerte" y una "resurrección", un "nuevo nacimiento", un "hombre nuevo". No podría encontrarse para los rituales de iniciación un marco más apropiado que las doce noches en que el año fenecido desaparece para dar lugar a otro año, a otra era; a la época en que, por la reactualización de la Creación, el mundo comienza efectivamente.

Presentes en casi todos los pueblos indoeuropeos, esos escenarios míticos-rituales del Año Nuevo —con todo su séquito de máscaras carnavalescas, animales funerarios, sociedades secretas, etcétera— ya estaban sin duda organizados en sus líneas generales desde la época de la comunidad indoeuropea. Pero semejantes escenarios, o por lo menos los aspectos de ellos que nos han ocupado en el presente ensayo, no pueden ser considerados como una creación exclusivamente indoeuropea. Muchos siglos antes de la aparición de los indoeuropeos en Asia Menor, el conjunto mítico-ritual del Año Nuevo, en cuanto repetición de la Creación, era conocido por los súmeroacadios, y se

* Ciertamente, el papel de la "orgía" en las sociedades agrícolas es mucho más complejo. Los excesos sexuales ejercían influencia mágica sobre la cosecha venidera. Pero siempre se puede advertir la tendencia a una violenta fusión de todas las formas, en otros términos, a la reactualización del caos anterior a la Creación. Véase el capítulo referente a las místicas agrarias en nuestro *Traite d'Histoire des Religions* (pág. 285 y sig.).

encuentran elementos importantes del mismo entre los egipcios y los hebreos. Como la génesis de las formas mítico-rituales no nos interesa aquí, podemos contentarnos con la cómoda hipótesis según la cual esos dos grupos étnicos (pueblos del Cercano Oriente e indoeuropeos) los poseían ya en sus tradiciones prehistóricas. Hipótesis, por lo demás, confirmada igualmente por el hecho de que se ha descubierto un sistema análogo en una cultura excéntrica: la cultura japonesa. El doctor Slawik ha estudiado las simetrías entre las organizaciones secretas japonesas y germánicas, poniendo en evidencia un número impresionante de hechos paralelos.[46] En el Japón, así como entre los germanos (y otros pueblos indoeuropeos), la última noche del año está señalada por la aparición de los animales funerarios (caballo, etcétera), de las diosas y de los dioses chtónico-funerarios; es entonces cuando se verifican los desfiles de enmascarados de las sociedades secretas de hombres, cuando los muertos visitan a los vivos, y cuando se celebran las iniciaciones. Dichas sociedades secretas son muy antiguas en el Japón,[47] y de acuerdo con los conocimientos con que contamos en la actualidad, parece excluida la influencia del Oriente semítico o indoeuropeo. Todo cuanto puede decirse, afirma prudentemente Alexander Slawik, es que, tanto en el Oeste como en el Este de Europa, el complejo sintetizado en el culto del “visitante” (almas de los muertos, dioses, etcétera) se ha desarrollado antes de la época histórica.[48] Es ésta una confirmación más del carácter arcaico de los ceremoniales del Año Nuevo. Sin embargo, la tradición japonesa ha conservado igualmente el recuerdo de una concepción, digamos de psicofisiologia mítica, en relación con los ceremoniales de fin de año. Utilizando los resultados del etnógrafo japonés doctor Masao Oka,[49] A. Slawik incluye los ceremoniales de las sociedades secretas en lo que él llama el complejo del *tama.* Este *tama* es una “substancia espiritual” que se halla en el hombre, en las almas de los muertos y en los “hombres sagrados”, y que, en el momento del paso del invierno a la primavera, se agita e intenta abandonar el cuerpo, mientras que empuja a los muertos hacia las moradas de los vivos (complejo del culto del “visitante”). Según la interpretación de Slawik,[50] las fiestas que se celebran tienen por fin fijar el *tama,* impedir que esa substancia espiritual abandone el cuerpo. Es probable que uno de los fines de los ceremoniales del término y del principio del año sea igualmente la “fijación” del *tama.* Pero de esa psicofisiología mística japonesa conservaremos ante todo el sentido de la crisis anual; la tendencia que tiene el *tama* de agitarse y salir de su condición normal en el momento del paso del invierno a la primavera (es decir, en los últimos días del año que acaba y los primeros días del año que principia) es simplemente una fórmula fisiológica

elemental de la regresión a lo indistinto, de la reactualización del "caos". En dicha crisis anual del *tama,* la experiencia del primitivo presiente un signo de la inevitable confusión que ha de poner fin a cierta época histórica, para permitir su renovación y la regeneración, es decir, para volver a tomar la historia en su comienzo.

REGENERACIÓN CONTINUA DEL TIEMPO

No hay razón para dejarse desconcertar por la heterogeneidad de los materiales que hemos examinado en las página anteriores. Nuestra intención no es extraer de una rápida exposición una conclusión histórico-etnográfica cualquiera. Hemos apuntado únicamente a un análisis fenomenológico sumario de los ritos periódicos de purificación (expulsión de los demonios, enfermedades y pecados) y de los ceremoniales de fin y principio de año. Somos los primeros en reconocer que en el interior de cada grupo de creencias análogas existen matices, diferencias, incompatibilidades, que el origen y difusión de esos ceremoniales plantean una cantidad de problemas insuficientemente estudiados todavía. Por eso precisamente hemos evitado toda interpretación sociológica o etnográfica, y nos hemos conformado con una simple exégesis del sentido general que se desprende de todos esos ceremoniales. En definitiva, nuestra ambición es comprender su *sentido,* esforzarnos por *ver* lo que nos *muestran,* aun cuando reservemos para investigaciones futuras el examen particular —genético o histórico— de cada conjunto mítico-ritual.

Cae de su peso que existen, y estaríamos tentados de escribir que *deben* existir, diferencias bastante considerables entre los diversos grupos de ceremonias periódicas, aunque sólo fuera por la sencilla razón de que se trata de pueblos o de capas "históricas" y "ahistóricas", de lo que generalmente se llaman civilizados y "primitivos". Además es interesante observar que los escenarios de Año Nuevo en los cuales se repite la Creación son más particularmente explícitos en los pueblos históricos, aquéllos con los cuales comienza la historia propiamente dicha, es decir, los babilonios, egipcios hebreos, iranios. Diríase que esos pueblos, conscientes de que eran los primeros en edificar la "historia", registraron sus propios actos para uso de sus sucesores (empero, no sin transfiguraciones inevitables en las categorías y los arquetipos, como lo hemos visto en el capítulo precedente). Esos mismos pueblos parecen, por lo demás, haber sentido de modo más profundo la necesidad de

regenerarse periódicamente aboliendo el tiempo pasado y reactualizando la cosmogonía. En cuanto a las sociedades "primitivas" que aún viven en el paraíso de los arquetipos (para las cuales el tiempo sólo está registrado biológicamente, sin que se le permita transformarse en "historia", es decir, sin que se le deje ejercer sobre la conciencia su corrosiva acción consistente en la revelación de la irreversibilidad de los acontecimientos), se regeneran periódicamente por la expulsión de los "males" y la confesión de los pecados; hasta podríamos decir que ciertos pueblos expresan los momentos cosmogónicos en términos vegetales. La necesidad que esas sociedades sienten también de una regeneración periódica es una prueba de que ellas tampoco pueden mantenerse sin cesar en lo que anteriormente llamábamos el "paraíso de los arquetipos", y de que su memoria consigue hallar (mucho menos interesante, sin duda, que la de un hombre moderno) la irreversibilidad de los acontecimientos, es decir, registrar la "historia". Así, pues, también para esos pueblos primitivos la existencia del hombre en el Cosmos se considera como una caída. La morfología inmensa y monótona de la confesión de los pecados, magistral-mente estudiada por R. Pettazzoni en *La confessione dei peccati,* nos muestra, que aun en las más simples sociedades humanas, la memoria "histórica", es decir, el recuerdo de acontecimientos que no derivan de ningún arquetipo, el de los acontecimientos "personales" ("pecados" en la mayor parte de los casos), es insoportable. Sabemos que en el origen de la confesión de los pecados se halla una concepción mágica de la eliminación de la falta por un medio físico (sangre, palabra, etcétera). Pero lo que nos interesa no es el procedimiento de la confesión en sí —es de estructura mágica— sino la necesidad del hombre primitivo de librarse del recuerdo del "pecado", es decir, de una secuencia de acontecimientos "personales" cuyo conjunto constituye la "historia".

Está relacionada con ello la inmensa importancia adquirida por la regeneración colectiva por medio de la repetición del acto cosmogónico en los pueblos creadores de la historia. Podríamos recordar que, por razones diferentes, claro está, pero también debido a la estructura metafísica y antihistórica de la espiritualidad hindú, los hindúes no han elaborado un escenario cosmológico de Año Nuevo de las proporciones de los que se encuentran en el Cercano Oriente. También podríamos recordar ahora que un pueblo histórico por excelencia, el pueblo romano, vivió sin cesar con la obsesión del "fin de Roma" y buscó innumerables sistemas de *renovatio.* Pero no quisiéramos, por el momento, llevar al lector por esa vía. Nos contentaremos, pues, con recordar que fuera de esas ceremonias periódicas de abolición de la "historia", las sociedades

tradicionales (es decir, todas la sociedades hasta la de hoy) conocían y aplicaban otros métodos diversos para lograr la regeneración del tiempo.

Por lo demás, hemos mostrado *(Comentarii la legenda Mesterului Manóle;* véase también el capítulo precedente) que los rituales de construcción presuponen asimismo la imitación más o menos explícita del acto cosmogónico. Para el hombre tradicional, la imitación de un modelo arquetípico es una reactualización del momento mítico en que el arquetipo fue revelado por vez primera. Por consiguiente, también esos ceremoniales, que no son ni periódicos ni colectivos, suspenden el transcurso del tiempo profano, la duración, y proyectan al que los celebra *in illo tempore.* Hemos visto que todos los rituales imitan un arquetipo divino y que su actualización continua ocurre en el mismo instante mítico atemporal. Sin embargo, los ritos de construcción nos descubren algo más: la imitación, y por ende la reactualización, de la cosmogonía. Una "era nueva" se abre con la construcción de cada casa. Toda construcción es *un principio absoluto,* es decir, tiende a restaurar el instante inicial, la plenitud de un presente que no contiene traza alguna de "historia". Claro está que los rituales de construcción que encontramos en nuestros días son en buena parte supervivencias, y es difícil precisar en qué medida les corresponde una experiencia en la conciencia de quienes las observan. Pero esta objeción racionalista es desdeñable. Lo que importa es que el hombre sintió la necesidad de reproducir la cosmogonía en sus construcciones, fuesen de la especie que fuesen; que esa reproducción lo hacía contemporáneo del momento mítico del principio del Mundo, y que sentía la necesidad de volver con toda la frecuencia que fuera posible a ese momento mítico para regenerarse. Muy perspicaz sería quien pudiera decir en qué medida los que en la actualidad observan los rituales de construcción están capacitados todavía para participar en su misterio. Sin duda sus experiencias son más bien profanas: la "nueva era" marcada por una construcción se traduce en una "etapa nueva" de la vida de quienes van a habitar la casa. Pero la estructura del mito y del rito no deja de permanecer inmutable, pese a que las experiencias provocadas por su actualización no tengan ya más que un carácter profano: una construcción es una organización nueva del mundo y de la vida. Para encontrar la experiencia de la renovación, a un hombre moderno, de sensibilidad menos cerrada al milagro de la vida, le bastaría el momento en que construye una casa o penetra en ella (exactamente como el Año Nuevo conserva todavía el prestigio del final de un pasado y del comienzo de una "vida nueva").

Cada sacrificio brahmánico señala una nueva creación del mundo.[51] En efecto, la misma construcción del altar se concibe como una "creación del mundo". El agua en que se diluye la arcilla es el Agua primordial; la arcilla que sirve de base al altar es la Tierra; las paredes laterales representan la Atmósfera, etcétera. Además, cada etapa de la construcción del altar va acompañada de estrofas explícitas en las que se precisa la región cósmica que acaba de ser creada.[52] Pero si la erección del altar imita el acto cosmogónico, el sacrificio propiamente dicho tiene otra finalidad: rehacer la unidad primordial, la que existía antes de la Creación. Pues Prajapati creó el Cosmos de su propia subsistencia; una vez que de ella quedó vacío, "tuvo miedo a la muerte"[53] y los dioses le trajeron ofrendas a fin de reconstituirlo y reanimarlo. De modo completamente análogo, el que de nuestros días celebra el sacrificio reproduce la reconstitución de Prajapati. "Quienquiera, luego de comprender eso, lleva a cabo una buena acción, o siquiera se conforma con comprender (sin practicar ningún ritual), reconstituye la divinidad desplazada (y la vuelve a poner) entera y completa."[54] El esfuerzo consciente del sacrificante para restablecer la unidad primordial, es decir, reconstituir el Todo que precedió a la creación, es una característica muy importante del espíritu hindú, sediento de esa Unidad primordial, pero no nos está permitido detenernos aquí. Bástenos haber comprobado que con cada sacrificio el brahmán reactualiza el acto cosmogónico arquetípico, y que esa coincidencia entre el "instante mítico" y el "momento actual" supone tanto la abolición del tiempo profano como la regeneración continua del mundo.

En efecto, si "Prajapati es el año",[55] "el Año es la muerte. Al que sabe esto, la muerte no lo alcanza".[56] El altar védico es, según la afortunada fórmula de Paul Mus,[57] el Tiempo materializado. "El altar del fuego es el año... Las noches son sus piedras de cerco y de éstas hay 360, porque hay 360 noches en el año; los días son los ladrillos *yajusmati,* pues de éstos hay 360; y hay 360 días en el año."[58] En cierto momento de la construcción del altar se colocan dos ladrillos llamados "de las estaciones" *(rtavya)* y el texto comenta: "¿Por qué ponen esos dos ladrillos? Porque este Agni (este altar del fuego) es el año... Este altar del fuego es Prajapati, y Prajapati es el Año."[59] Al reconstruir, a través del altar védico, a Prajapati, reconstruyen también el Tiempo cósmico. "El altar de fuego tiene cinco capas... (cada capa es una estación), las cinco estaciones hacen un año y Agni (el altar) es el Año... Ahora bien, ese Prajapati que cayó en pedazos es el Año, y las cinco partes de su cuerpo caído en pedazos son las estaciones. Cinco estaciones, cinco capas. Por eso, cuando se apilan las capas, se construye a Parajapati con las

estaciones... Luego, esas cinco partes de su cuerpo... que son las estaciones, son igualmente los orientes; cinco orientes, cinco capas. Por eso, cuando se apilan las capas, con los orientes se construye a Prajapati que es el Año."[60] Así, con la construcción de cada nuevo altar védico, no sólo se repite la cosmogonía y se reanima a Prajapati, sino que también se construye el "Año", es decir, se regenera el Tiempo "creándolo" de nuevo.

El antropólogo inglés A. M. Hocart ha estudiado, en una obra brillante y controvertida, *Kingship,* el ceremonial de la entronización del rey en varios pueblos civilizados y "primitivos", comparándolos con los rituales de iniciación (que el autor considera como derivados del escenario ritual real). Se sabe desde hace tiempo que la iniciación es un "nuevo nacimiento" que comporta una muerte y una resurrección rituales. Pero el mérito de Hocart está en haber identificado los elementos de iniciación del ceremonial de la coronación, y de ahí el haber establecido comparaciones sugestivas entre varios grupos de rituales. También se notará con interés que en los fidjianos de la región de los montes Viti Levu, la instalación del jefe se llama "creación del mundo", mientras que en las tribus del Oriente del Vanua Levu lleva el nombre de *mhuli vanua* o *tuli vanua,* términos que Hocart traduce por *"fashioning the land"* o *"creating the earth"* (págs. 189-190). El capítulo precedente nos enseñó que la toma de posesión de un territorio equivale para los escandinavos a una repetición de la Creación. Para los indígenas de las islas Fidji, la "creación" acontece en cada entronización de un nuevo jefe; idea que, por lo demás se ha conservado en otros lugares en una forma más o menos aparente. En casi todas partes, un nuevo reinado ha sido considerado como una regeneración de la historia del pueblo e incluso de la historia universal. Con cada nuevo soberano, por más insignificante que fuera, comenzaba una "era nueva". A menudo se han advertido adulaciones o artificios de estilo en dichas fórmulas. De hecho, esas fórmulas nos parecen excepcionales sólo porque nos han sido transmitidas con cierta solemnidad. Pero en la concepción primitiva, una "era nueva" comienza no sólo con cada nuevo reinado, sino también con la consumación de cada casamiento, el nacimiento de cada hijo, etcétera. Pues el cosmos y el hombre son regenerados sin cesar y por todos los medios, el pasado es consumido, los males y los pecados son eliminados, etcétera. Diversos en sus fórmulas, todos esos instrumentos de regeneración tienden hacia la misma meta: anular el tiempo transcurrido, abolir la historia mediante un regreso continuo *in illo tempore,* por la repetición del acto cosmogónico.

Pero volviendo a los fidjianos, éstos repiten la "creación" no sólo con motivo de cada entronización, sino también cada vez que las cosechas son malas. Este detalle, sobre el que Hocart no insiste, puesto que no confirma su hipótesis de los "orígenes rituales" del mito cosmogónico, nos parece bastante significativo. Cada vez que la vida se halla amenazada y que les parece que el Cosmos está agotado y vacío, los fidjianos sienten la necesidad de un retorno *in principium;* en otros términos, esperan la regeneración de la vida cósmica, no de una *reparación,* sino de una *recreación* de esa vida. De allí procede la importancia esencial de todo lo que puede significar el "principio", lo original, lo primordial (recipientes nuevos y "agua sacada antes del día" en la magia y la medicina populares, los temas del "niño", el "huérfano", etcétera).[61] Un remedio sólo es eficaz si se conoce su origen, y si, por consiguiente, su aplicación es *contemporánea con el momento mítico de su descubrimiento.* Por eso, en tan grandes números de encantamientos, se recuerda la "historia" de la enfermedad o del demonio que la provoca, evocando a la par el momento en que una divinidad o un santo consiguió dominar el mal. Así, por ejemplo, una encantación asiria contra el dolor de muelas traducida por Campbell Thomson,[62] recuerda que "luego que Anu hubo hecho los cielos, los cielos hicieron la tierra, la tierra hizo los ríos, los ríos hicieron los canales, los canales hicieron las lagunas, las lagunas hicieron el Gusano". Y el Gusano, "derramando lágrimas", se presenta ante Shamash y Ea, y les pregunta qué le van a dar para comer, para "destruir". Los dioses le ofrecen frutas, pero el Gusano les pide dientes humanos. "Puesto que así hablas, ¡oh, Gusano!, que Ea te despedace con su poderosa mano." Aquí asistimos no sólo a una simple repetición del ademán curador paradigmático (destrucción del Gusano por Ea), que asegura la eficacia del tratamiento, sino también a la "historia" mítica de la enfermedad, por cuyo recuerdo el médico proyecta al paciente *in illo tempore.*

Los ejemplos que hemos puesto podrían fácilmente ser multiplicados, pero no nos proponemos agotar los temas que encontramos en el presente ensayo; sólo queremos disponerlos según una perspectiva común: la necesidad para las sociedades arcaicas de regenerarse periódicamente por medio de la anulación del tiempo. Colectivos o individuales, periódicos o esporádicos, los ritos de regeneración encierran siempre en su estructura y significación un elemento de regeneración por repetición de un acto arquetípico, la mayoría de las veces el acto cosmogónico. Lo que nos detiene principalmente en esos sistemas arcaicos es la abolición del tiempo concreto y por lo tanto su intención antihistórica. La negativa a conservar

la memoria del pasado, aun inmediato, nos parece el índice de una antropología particular. Es, en una palabra, la oposición del hombre arcaico a aceptarse como ser histórico, a conceder valor a la "memoria" y por consiguiente a los acontecimientos inusitados (es decir: sin modelo arquetípico) que constituyen, de hecho, la duración concreta. En última instancia, en todos esos ritos y en todas esas actitudes desciframos la *voluntad de desvalorizar el tiempo.* Llevados a sus límites extremos, todos los ritos y todas las actitudes que hemos recordado cabrían en el enunciado siguiente: si no se le concede ninguna atención, el tiempo no existe; además, cuando se hace perceptible (a causa de los "pecados" del hombre, es decir, debido a que éste se aleja del arquetipo y cae en la duración), el tiempo puede ser anulado. En realidad, si se mira en su verdadera perspectiva, la vida del hombre arcaico (limitada a la repetición de actos arquetípicos, es decir, a las *categorías* y no a los *acontecimientos,* al incesante volver a los mismos mitos primordiales, etcétera), aun cuando se desarrolla en el tiempo, no por eso lleva la carga de éste, no registra la irreversibilidad; en otros términos, no tiene en cuenta lo que es precisamente característico y decisivo en la conciencia del tiempo. Como el místico, como el hombre religioso en general, el primitivo vive en un continuo presente. (Y es ése el sentido en que puede decirse que el hombre religioso es un "primitivo"; *repite* las acciones de *cualquier otro, y* por esa repetición vive sin cesar en el presente.)

La antigüedad y la universalidad de las creencias relativas a la Luna nos prueban que para un primitivo la regeneración del tiempo se efectúa continuamente, es decir, también en el intervalo que es el "año". La Luna es el primer muerto, pero también el primer muerto que resucita. En otro lugar hemos mostrado [63] la importancia de los mitos lunares en la organización de las primeras "teorías" coherentes respecto de la muerte y a la resurrección, la fertilidad y la regeneración, las iniciaciones, etcétera. Aquí bastará que recordemos que si la Luna sirve de hecho para "medir" el tiempo (en las lenguas indoeuropeas la mayor parte de los términos que designan los meses y la Luna derivan de la raíz *me-,* que ha dado en latín tanto *mensis* como *metior,* "medir"), si sus fases revelan —mucho antes que el año solar y de manera mucho más concreta— una unidad de tiempo (el mes), a la par revela el "eterno retorno".

Las fases de la Luna —aparición, crecimiento, mengua, desaparición seguida de reaparición al cabo de tres noches de tinieblas— han desempeñado un papel importantísimo en la elaboración de las concepciones cíclicas. Encontramos sobre todo concepciones análogas en los apocalipsis y las antropogonías arcaicas; el diluvio o la inundación ponen fin a una humanidad agotada y pecadora, y una nueva

humanidad regenerada nace, habitualmente de un "antepasado" mítico, salvado de la catástrofe, o de un animal lunar. El análisis estratigráfico de esos grupos de mitos pone de manifiesto su carácter lunar.[64] Esto significa que el ritmo lunar no sólo revela intervalos cortos (semana, mes), sino que sirve también de arquetipo para duraciones considerables; de hecho, el "nacimiento" de una humanidad, su crecimiento, su decrepitud (su "desgaste") y su desaparición son asimilados al ciclo lunar. Y esta asimilación no es sólo importante porque nos revela la estructura "lunar" del devenir universal, sino también por sus consecuencias optimistas: pues así como la desaparición de la Luna nunca es definitiva, puesto que necesariamente va seguida de una luna nueva, la desaparición del hombre no lo es mucho más y especialmente la desaparición incluso de toda una humanidad (diluvio, inundación, sumersión de un continente, etcétera) nunca es total, pues una humanidad renace de una pareja de sobrevivientes.

Esta concepción cíclica de la desaparición y de la reaparición de la humanidad se ha conservado igualmente en las culturas históricas. En el siglo iii a. de C. Beroso vulgarizaba en todo el mundo helénico —de donde había de difundirse luego entre los romanos y los bizantinos— la doctrina caldea del "Año Magno". En ella se considera el Universo como eterno, pero es aniquilado y reconstruido periódicamente cada "Año Magno" (el correspondiente número de milenios varía de una a otra escuela); cuando los siete planetas se reúnen en el signo de Cáncer ("Invierno Grande") se producirá un diluvio; cuando se encuentren en el signo de Capricornio (es decir, en el solsticio de verano del "Año Magno") el Universo entero será consumido por el fuego. Es probable que esta doctrina de conflagraciones universales periódicas fuese igualmente compartida por Heráclito (por ejemplo, fragmento 26B=66 D). En todo caso domina el pensamiento de Zenón y toda la cosmología estoica. El mito de la combustión universal *(ekpyrosis)* gozó de verdadero crédito entre el siglo I a. de C. y el III d. de C. en todo el mundo romano-oriental; pasando sucesivamente a formar parte de considerable número de gnosis derivadas del sincretismo greco-iranio-judaico. Ideas similares se encuentran en la India y en Irán (influidas sin duda —al menos en sus fórmulas astronómicas— por Babilonia) y también entre los mayas del Yucatán y los aztecas de México. Habremos de volver sobre estas cuestiones, pero es conveniente destacar ya lo que anteriormente hemos llamado su "carácter optimista". De hecho, ese optimismo se limita a la conciencia de la *normalidad* de la catástrofe cíclica, a la certeza de que tiene un *sentido* y, sobre todo, de que jamás es *definitiva.*

En la "perspectiva lunar", tanto la muerte del hombre, como la muerte periódica de la humanidad, son necesarias, del mismo modo que lo son los tres días de tinieblas que preceden el "renacimiento" de la luna. La muerte del hombre y de la humanidad son indispensables para que éstos se regeneren.

Una forma sea cual fuere, por el hecho de que existe como tal y dura, se debilita y se gasta; para retomar vigor le es menester ser resorbida en lo amorfo, aunque sólo fuera un instante; ser reintegrada en la unidad primordial de la que salió; en otros términos, volver al "caos" (en el plano cósmico), a la "orgía" (en el plano social), a las "tinieblas" (para las simientes), al "agua" (bautismos en el plano humano, "Atlántida" en el plano histórico, etcétera).

Adviértase que lo que domina en todas esas concepciones cósmico-mitológicas lunares es el retorno cíclico de lo que antes fue, el "eterno retorno", en una palabra. Aquí también volvemos a encontrar el motivo de la *repetición* de un hecho arquetípico, proyectado en todos los planos: cósmico, biológico, histórico, humano, etcétera. Pero descubrimos al mismo tiempo la estructura cíclica del tiempo, que se regenera a cada nuevo "nacimiento", cualquiera que sea el plano que se produzca. Ese "eterno retorno" delata una ontología no contaminada por el tiempo y el devenir. Así como los griegos, en el mito del eterno retorno, buscaban satisfacer su sed metafísica de lo "óntico" y de lo estático (pues, desde el punto de vista de lo infinito, el devenir de las cosas que vuelven sin cesar en el mismo estado es por consiguiente implícitamente anulado y hasta puede afirmarse que "el mundo queda en su lugar"), del mismo modo el "primitivo", al conferir al tiempo una dirección cíclica, anula su irreversibilidad. Todo recomienza por su principio a cada instante. El pasado no es sino la prefiguración del futuro. Ningún acontecimiento es irreversible y ninguna transformación es definitiva. En cierto sentido, hasta puede decirse que nada nuevo se produce en el mundo, pues todo no es más que la repetición de los mismos arquetipos primordiales; esa repetición, que actualiza el momento mítico en que la hazaña arquetípica fue revelada, mantiene sin cesar al mundo en el mismo instante auroral de los comienzos. El tiempo se limita a hacer posible la aparición y la existencia de las cosas. No tiene ninguna influencia decisiva sobre esa existencia, puesto que también él se regenera sin cesar.

Hegel afirmaba que en la Naturaleza las cosas se repiten hasta lo infinito y que "no hay nada nuevo bajo el sol". Todo lo referido hasta ahora confirma la existencia de idéntica visión en el horizonte de la conciencia arcaica: las cosas se repiten hasta lo infinito y en realidad nada nuevo ocurre bajo el sol. *Pero esa repetición tiene un sentido,* como lo

hemos visto en el capítulo precedente: sólo ella confiere una *realidad* a los acontecimientos. Además, a causa de la repetición, el tiempo está suspendido, o por lo menos está atenuado en su virulencia. Pero la observación de Hegel es significativa por otra razón: Hegel se esfuerza por fundar una filosofía de la historia en la cual el acontecimiento histórico, aunque irreversible y autónomo, podría sin embargo encuadrarse en una dialéctica aun abierta. Para Hegel, la historia es “libre” y siempre “nueva”, no se repite; pero a pesar de todo se conforma a los planes de la Providencia; tiene, pues, un modelo (ideal, pero no deja de ser un modelo) aun en la dialéctica del Espíritu. A esa historia que no se repite, Hegel opone la “Naturaleza”, en la que las cosas se reproducen hasta el infinito. Pero hemos visto que, durante un lapso bastante extenso, la humanidad se opuso por todos los medios a la “historia”. ¿Podemos sacar en conclusión de todo eso que durante todo ese período la humanidad permaneció en la Naturaleza, sin apartarse de ella? “Sólo el animal es verdaderamente inocente”, escribió Hegel al principio de sus *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia.* Los primitivos no siempre se sentían inocentes, pero intentaban volver a serlo por la confesión periódica de sus faltas. ¿Es lícito ver, en esa tendencia a la purificación, la nostalgia del paraíso perdido de la animalidad? ¿O es más bien menester percibir en ese deseo de no tener “memoria”, de no registrar el tiempo y de contentarse sólo con soportarlo como una dimensión de la existencia —pero sin “interiorizarlo”, sin transformarlo en conciencia— la sed del primitivo por lo “óntico”, su voluntad de *ser,* como *son* los seres arquetípicos cuyas acciones reproduce sin cesar?

CAPÍTULO III

"DESDICHA" E "HISTORIA"
"NORMALIDAD" DEL SUFRIMIENTO

Con este capítulo quisiéramos abordar la vida humana y la "existencia histórica" desde un nuevo punto de vista. El hombre arcaico —ya lo hemos visto— intenta oponerse, por todos los medios a su alcance, a la *historia,* considerada como una sucesión de acontecimientos irreversibles, imprevisibles y de valor autónomo. Niégase a aceptarla y a valorarla como tal, como *historia,* sin conseguir, no obstante, conjurarla siempre; por ejemplo, nada puede contra las catástrofes cósmicas, los desastres militares, las injusticias sociales vinculadas a la estructura misma de la sociedad, a las desgracias personales, etcétera. Por eso sena interesante saber cómo *soportaba* esa "historia" el hombre arcaico; es decir, cómo sufría las calamidades, la mala suerte y los "padecimientos" que tocaban a cada individuo y a cada colectividad.

¿Qué significa "vivir" para un hombre perteneciente a las culturas tradicionales? Ante todo, vivir según modelos extrahumanos, conforme a los arquetipos. Por consiguiente, vivir en el corazón de lo real, puesto que —en el capítulo i ha sido ello suficientemente subrayado— lo único verdaderamente real son los arquetipos. Vivir de conformidad con los arquetipos equivalía a respetar la "ley", pues la ley no era sino una hierofanía primordial, la revelación *in illo tempore* de las normas de la existencia, hecha por una divinidad o un ser mítico. Y si por la repetición de las acciones paradigmáticas y por medio de las ceremonias periódicas, el hombre arcaico conseguía, como hemos visto, anular el tiempo, no por eso dejaba de vivir en concordancia con los ritmos cósmicos; incluso podríamos decir que se integraba a dichos ritmos (recordemos sólo cuan "reales" son para él el día y la noche, las estaciones, los ciclos lunares, los solsticios, etcétera).

¿Qué podrían significar en el cuadro de semejante existencia el "padecimiento" y el "dolor"? En ningún caso una experiencia desprovista de sentido que el hombre no puede "soportar" en la medida

en que es inevitable, como soporta, por ejemplo, los rigores del clima. Cualesquiera fuesen la naturaleza y la causa aparente, *su padecimiento tenía un sentido;* respondía, si no siempre a un prototipo, por lo menos a un orden cuyo valor no era discutido. Se ha dicho que el gran mérito del cristianismo, frente a la antigua moral mediterránea, fue haber valorado el sufrimiento: haber transformado el dolor de estado negativo en experiencia de contenido espiritual "positivo". La aserción vale en la medida en que se trata de una *valoración* del sufrimiento y aun de *buscar* el dolor por sus cualidades salvadoras. Pero si la humanidad precristiana no buscó el sufrimiento y no lo valoró (fuera de unas raras excepciones) como instrumento de purificación y de ascensión espiritual, jamás lo consideró como *desprovisto de significación.* Hablamos aquí, evidentemente, del sufrimiento en cuanto *acontecimiento,* en cuanto *hecho histórico,* del padecimiento provocado por una catástrofe cósmica (sequía, inundación, tempestad, etcétera), una invasión (incendio, esclavitud, humillación, etcétera) o las injusticias sociales, etcétera.

Si tales padecimientos pudieron ser soportados fue precisamente porque no parecían gratuitos ni arbítranos. Los ejemplos serían superfluos; están al alcance de la mano. El primitivo que ve su campo devorado por la sequía, su ganado diezmado por la enfermedad, su hijo enfermo, que se siente él también con fiebre, o que comprueba que es un cazador demasiado a menudo sin suerte, etcétera, sabe que todas esas circunstancias no incumben al *azar,* sino a ciertas influencias mágicas o demoníacas, contra las cuales el brujo o el sacerdote disponen de armas. Así, del mismo modo que la comunidad lo hace cuando se trata de una catástrofe cósmica, se dirige al brujo para eliminar la acción mágica, o al sacerdote para que los dioses le sean favorables. Si esas intervenciones no dan resultado, los interesados recuerdan la existencia del Ser Supremo, casi olvidado el resto del tiempo, y le ruegan mediante la ofrenda de sacrificios. "Tú, el Altísimo, no te me lleves a mi hijo; ¡todavía es demasiado pequeño!", imploran los nómadas selknam de Tierra del Fuego. " ¡ Oh Tsuni-goam —se lamentaban los hotentotes—, sólo tú sabes que no soy culpable!" Durante la tempestad, los pigmeos semang se arañan las pantorrillas con un cuchillo de bambú y esparcen por todos lados gotitas de sangre, gritando: "¡Ta Pedon! No estoy endurecido; pago mi culpa. ¡Acepta mi deuda, al pago!".[1] Subrayemos de paso un punto que hemos desarrollado en forma detallada en nuestro *Traite d'Histoire des Religions:* en el culto de los pueblos llamados primitivos, los Seres Supremos celestiales no intervienen sino en última instancia, cuando todas las diligencias hechas ante los dioses, los demonios o los brujos, con el fin de alejar un "sufrimiento" (sequía, exceso de lluvia, calamidad,

enfermedad, etcétera) han fracasado. Los pigmeos semang, en esa ocasión, confiesan las faltas de que se creen culpables, costumbre que vuelve a encontrarse esporádicamente en otras partes, donde igualmente acompaña el último recurso para eludir un padecimiento.

Sin embargo, cada momento del tratamiento mágico-religioso del "sufrimiento" ilustra con limpidez *el sentido* de este último: proviene de la acción mágica de un enemigo, de una infracción a un tabú, del paso por una zona nefasta, de la cólera de un dios o —cuando las demás hipótesis resultan inoperantes— de la voluntad o del enojo del Ser Supremo. El primitivo —y no sólo él, como al instante veremos— no puede concebir un "sufrimiento"* no provocado; éste proviene de una falta personal (si está convencido de que es una falta religiosa) o de la maldad del vecino (caso que el brujo descubra que se trata de una acción mágica), pero siempre hay una falta en la base; o por lo menos una *causa, identificada* en la voluntad del Dios Supremo olvidado, a quien el hombre se ve obligado a dirigirse en última instancia. En cada uno de los casos, el "sufrimiento" se hace coherente y por consiguiente llevadero. El primitivo lucha contra ese "sufrimiento" con todos los medios mágico-religiosos a su alcance, pero lo soporta moralmente, porque *no es absurdo.* El momento crítico del "sufrimiento" es aquel en que aparece; el padecimiento sólo perturba en la medida en que su causa permanece todavía ignorada. En cuanto el brujo o el sacerdote descubre la causa por la cual los hijos o los animales mueren, la sequía se prolonga, las lluvias arrecian, la casa desaparece, etcétera, el "sufrimiento" empieza a hacerse soportable; tiene un sentido y una causa, y por consiguiente puede ser incorporado a un sistema y explicado.

Lo que acabamos de decir del "primitivo" se aplica también en buena parte al hombre de las culturas arcaicas. Ciertamente, los motivos que sirven como justificación del sufrimiento y el dolor varían según los pueblos, pero la justificación vuelve a encontrarse en todas partes. En general puede decirse que el sufrimiento es considerado como la consecuencia de un extravío con relación a la "norma". Cae de su peso que esa "norma" difiere de un pueblo a otro y de una civilización a otra. Pero lo importante para nosotros es que el sufrimiento y el dolor no son

---

* Precisemos una vez más que, desde el punto de vista de los pueblos o de las clases ahistóricas, el "sufrimiento" equivale a la "historia". Esta equivalencia puede verificarse aún en nuestros días en las civilizaciones campesinas europeas.

en parte alguna —en el cuadro de las civilizaciones arcaicas— considerados como "ciegos" y desprovistos de sentido.

Así, los hindúes elaboraron tempranamente una concepción de la causalidad universal, el *karma,* que explica los acontecimientos y padecimientos actuales del individuo, y a un mismo tiempo explica la necesidad de las transmigraciones. A la luz de la ley del *karma,* los sufrimientos no sólo hallan un sentido, sino que adquieren también un valor positivo. Los sufrimientos de la existencia actual no sólo son *merecidos* —puesto que son el efecto fatal de los crímenes y de las faltas cometidos en el curso de las existencias anteriores—, sino además *bienvenidos,* pues sólo de ese modo es posible recordar y liquidar una parte de la deuda kármica que pesa sobre el individuo y decide el ciclo de sus existencias futuras. Según la concepción hindú, todo hombre nace con una deuda, pero con la libertad de contraer otras nuevas. Su existencia forma una larga serie de pagos y préstamos cuya contabilidad no siempre es aparente. El que no está totalmente desprovisto de inteligencia puede sobrellevar con serenidad los sufrimientos, los dolores, los golpes que recibe, las injusticias de que se le hace objeto, etcétera, porque por cada una de ellas resuelve una ecuación kármica que en el curso de una existencia anterior quedó sin solución. Evidentemente, la especulación hindú buscó y descubrió muy pronto medios por los cuales el hombre puede librarse de la cadena sin fin, causa-efecto-causa, etcétera, regida por la ley kármica. Pero semejantes soluciones no invalidan en nada el *sentido* de los sufrimientos; al contrario, lo refuerzan. Lo mismo que el yoga, el budismo parte del principio de que la existencia entera es dolor, y ofrece la posibilidad de superar de manera definitiva y concreta la sucesión ininterrumpida de sufrimientos en que se resuelve toda existencia humana en último análisis. Pero el budismo, como el yoga y como cualquier otro método hindú de conquista de la libertad, no pone en duda un solo instante la "normalidad" del dolor. Para el Vedanta el sufrimiento sólo es "ilusorio" en la medida en que lo es el Universo entero; ni la experiencia humana del dolor ni el Universo, son *realidades* en el sentido ontológico del término. Fuera de la excepción constituida por las escuelas materialistas Lokayata y Charvaka —para las cuales no existe ni "alma" ni "Dios", y que consideran que rehuir el dolor y buscar el placer es el único fin sensato que pueda proponerse el hombre—, toda la India concede a los sufrimientos, sea cual fuere su naturaleza (cósmicos, psicológicos o históricos), un sentido y una función bien determinados. El *karma* garantiza que todo cuanto se produce en el mundo ocurre de conformidad con la ley inmutable de la causa y del efecto.

Si bien en ningún otro caso del mundo arcaico hallamos una fórmula tan explícita como la del *karma* para explicar la "normalidad" de los sufrimientos, no obstante en todas partes encontraremos igual tendencia a conceder al dolor y a los acontecimientos históricos una "significación normal". No se trata de mencionar aquí todas las expresiones de esa tendencia. Un poco por todas partes encontramos la concepción arcaica (que domina en los primitivos) según la cual el sufrimiento es imputable a la voluntad divina, ya sea que intervenga ésta directamente para producirlo, ya que permita a otras fuerzas, demoníacas o divinas, que lo provoquen. La destrucción de una cosecha, la sequía, el saqueo de una ciudad por el enemigo, la pérdida de la libertad o de la vida, una calamidad sea cual fuere (epidemia, terremoto, etcétera), nada deja de hallar, de uno u otro modo, su explicación y su justificación en lo trascendente, en la economía divina. Ya sea porque el dios de la ciudad vencida fuera menos poderoso que el del ejército victorioso, ya porque hubiera una falta ritual de la comunidad entera o solamente de una simple familia hacia una divinidad cualquiera, o también porque entraran en juego sortilegios, demonios, negligencias, maldiciones, la explicación responde siempre a un sufrimiento individual o colectivo. Y por consiguiente es, *puede ser,* soportable.

Hay más: en el área mediterráneo-mesopotámica, los padecimientos del hombre fueron muy tempranamente relacionados con los de un Dios. Era dotarlos de un arquetipo que les confería a la vez realidad y "normalidad". El antiquísimo mito del sufrimiento, de la muerte y de la resurrección de Tammuz tiene paralelos e imitaciones en casi todo el mundo paleooriental, y se han conservado huellas de él hasta en la gnosis poscristiana. Resultaría fuera de lugar abordar aquí los orígenes cosmológico-agrícolas y la estructura escatológica de Tammuz. Nos limitaremos a recordar que los sufrimientos y la resurrección de Tammuz suministraron también modelo a los sufrimientos de otras divinidades (Marduk por ejemplo), y sin duda fueron imitados (por consiguiente *repetidos)* cada año por el rey. Las lamentaciones y los regocijos populares con que se conmemoraban los sufrimientos, la muerte y la resurrección de Tammuz, o de cualquier otra divinidad cósmico-agraria, tuvieron en la conciencia del Oriente arcaico una resonancia cuya amplitud no se aprecia debidamente. Pues no se trataba sólo de un presentimiento de la resurrección que seguirá a la muerte del hombre, sino asimismo de la virtud consoladora de los sufrimientos de Tammuz *para, cada hombre en particular.* Cualquier sufrimiento podía soportarse con tal de rememorar el drama de Tammuz.

Pues ese drama mítico recordaba al hombre que el sufrimiento nunca es definitivo, que la muerte es siempre seguida por la resurrección, que toda derrota es anulada y superada por la victoria final. La analogía entre esos mitos y el drama lunar esbozado en el capítulo anterior es evidente. Lo que ahora queremos hacer notar es que Tammuz —o toda otra variante del mismo arquetipo— justifica o, en otros términos, hace llevaderos, los sufrimientos del "justo". El Dios —como tantas veces el "justo", el "inocente"— sufría sin ser culpable. Se lo humillaba, se lo golpeaba hasta sangrar, encerrado en un "pozo", es decir, en el Infierno. Ahí es donde la Gran Diosa (o, en las versiones tardías y gnósticas, un "mensajero") lo visitaba, le daba valor y lo resucitaba. Ese mito tan consolador del sufrimiento del dios tardó mucho en desaparecer de la conciencia de los pueblos orientales. El profesor Geo Widengren, por ejemplo, cree volver a encontrarlo entre los prototipos maniqueístas y mandeanos,[2] pero seguramente con las inevitables alteraciones y las valencias nuevas adquiridas en la época del sincretismo grecooriental. En todo caso, un hecho se impone a nuestra atención: que tales escenarios mitológicos presentan una estructura en extremo arcaica, y derivan —si no "históricamente", al menos formalmente— de mitos lunares de cuya antigüedad no tenemos derecho a dudar. Hemos comprobado que los mitos lunares permitían una visión optimista de la vida en general; todo ocurre de modo cíclico, la muerte es inevitablemente seguida por una resurrección, el cataclismo, por una nueva creación. El mito paradigmático de Tammuz (extendido también a otras divinidades mesopotámicas) nos propone una nueva validación de ese mismo optimismo: no es sólo la muerte del individuo la que se "salva", sino también sus *sufrimientos.* Por lo menos, las resonancias gnósticas, mandeanas y maniqueístas del mito de Tammuz así lo dejan entender. Para las sectas mencionadas, el *hombre* como tal debe soportar la suerte que otrora cupo a Tammuz; caído en el "pozo", esclavo del "Príncipe de las Tinieblas", despierta al hombre un Mensajero que le anuncia la buena nueva de su próxima salvación, de su "liberación". Por más que estemos desprovistos de documentos que nos permitan extender a Tammuz las mismas conclusiones, nos sentimos inclinados a creer que su drama no era considerado como extraño al drama humano. De ahí el gran "éxito" popular de los ritos relativos a las divinidades llamadas de la vegetación.

LA HISTORIA CONSIDERADA COMO TEOFANIA

Para los hebreos, toda nueva calamidad histórica era considerada como un castigo infligido por Yahué, encolerizado por el exceso de pecados a que se entregaba el pueblo elegido. Ningún desastre militar parecía absurdo, ningún sufrimiento era vano, pues más allá del "acontecimiento" siempre podía entreverse la voluntad de Yahué. Aun más: puede decirse que esas catástrofes eran *necesarias,* estaban previstas por Dios para que el pueblo judío no fuese contra su propio destino enajenando la herencia religiosa legada por Moisés. En efecto, cada vez que la *historia* se lo permitía, cada vez que vivían una época de paz y de prosperidad económica relativa, los hebreos se alejaban de Yahué y se acercaban a los Baal y Astarté de sus vecinos. Únicamente las catástrofes históricas los ponían de nuevo en el camino recto, les hacían volver por fuerza sus miradas hacia el verdadero Dios. "Mas después clamaron al Señor y dijeron: Hemos pecado, porque hemos dejado al Señor, y hemos servido a los Baal y a Astaroth; líbranos, pues, ahora de las manos de nuestros enemigos y te serviremos."[3] Esa vuelta hacia el verdadero Dios en la hora del desastre nos recuerda el acto desesperado del primitivo, que necesita, para redescubrir la existencia del Ser Supremo, la extrema gravedad de un peligro y el fracaso de todas las intervenciones ante otras "formas" divinas (dioses, antepasados, demonios). Sin embargo, los hebreos, inmediatamente después de la aparición de grandes imperios militares asiriobabilónicos en su horizonte histórico, vivieron sin interrupción bajo la amenaza anunciada por Yahué: "Mas si no oyereis la voz del Señor, sino que fuereis rebeldes a sus palabras, será la mano del Señor sobre vosotros, y sobre vuestros padres".[4]

Los profetas no hicieron sino confiar y ampliar, mediante sus visiones aterradoras, el ineluctable castigo de Yahué respecto de su pueblo, que no había sabido conservar la fe. Y solamente en la medida en que tales profecías eran validadas por catástrofes —como se produjo, por lo demás, de Elias a Jeremías— los acontecimientos históricos obtenían una significación religiosa, es decir, aparecían claramente como los castigos infligidos por el Señor a cambio de las impiedades de Israel. Gracias a los profetas, que interpretaban los acontecimientos contemporáneos a la luz de una fe rigurosa, esos acontecimientos se transformaban en "teofanías negativas", en "ira" de Yahué. De esa manera, no sólo adquirían un sentido (pues hemos visto que cada acontecimiento histórico tenía su significación propia, para todo el mundo oriental) sino que también develaban su coherencia íntima, afirmándose como la expresión concreta de una misma, *única,* voluntad divina. Así, por vez primera, los profetas *valoran la historia,* consiguen superar la visión tradicional del ciclo —concepción que asegura a todas

las cosas una eterna repetición— y descubren un tiempo de sentido único. Este descubrimiento no será inmediata y totalmente aceptado por la conciencia de todo el pueblo judío, y las antiguas concepciones sobrevivirán todavía mucho tiempo (véase el parágrafo siguiente).

Pero por vez primera se ve afirmarse y progresar la idea de que los acontecimientos históricos tienen un valor en sí mismos, en la medida en que son determinados por la voluntad de Dios. Ese Dios del pueblo judío ya no es una divinidad oriental creadora de hazañas arquetípicas sino *una personalidad* que interviene sin cesar en la *historia,* que revela su voluntad a través de los acontecimientos (invasiones, asedios, batallas, etcétera). Los hechos históricos se convierten así en "situaciones" del hombre frente a Dios, y como tales adquieren un valor religioso que hasta entonces nada podía asegurarles. Por eso es posible afirmar que los hebreos fueron los primeros en descubrir la significación de la historia como epifanía de Dios, y esta concepción, como era de esperar, fue seguida y ampliada por el cristianismo.

Podemos incluso preguntarnos si el monoteísmo, fundado en la revelación directa y personal de la divinidad, no trae necesariamente consigo la "salvación" del tiempo, su "valoración" en el cuadro de la historia. Sin duda la noción de revelación se encuentra, bajo formas desigualmente transparentes, en todas las religiones y llegaríamos a decir que en todas las culturas. En efecto —véase el capítulo i—, los hechos arquetípicos —ulteriormente reproducidos sin cesar por los hombres— eran a un tiempo hierofanías o teofanías. La primera danza, el primer duelo, la primera expedición de pesca, así como la primera ceremonia nupcial o el primer ritual, se convertían en ejemplos para la humanidad, porque revelaban un modo de existencia de la divinidad, del hombre primordial, del civilizador, etcétera. Pero esas revelaciones se verificaron en el *tiempo mítico,* en el instante extratemporal del comienzo; por eso, como hemos visto en el capítulo i, todo coincidía en cierto sentido con el principio del mundo, con la cosmogonía. *Todo* ocurrió y fue revelado *en ese momento, in illo tempore:* la creación del mundo, y la del hombre, y su establecimiento en la situación prevista para él en el Cosmos, hasta en sus menores detalles (fisiología, sociología, cultura, etcétera).

Muy distinto sucede en el caso de la revelación monoteísta. Ésta se efectúa en el tiempo, en la duración histórica. Moisés recibe la "Ley" en cierto "lugar" y en cierta "fecha". Ciertamente, aquí también intervienen arquetipos, en el sentido de que esos acontecimientos, promovidos a ejemplares, serán repetidos, pero no lo serán sino cuando les llegue su tiempo, es decir, en un nuevo *in illo tempore.* Por ejemplo, como lo

profetiza Isaías (xi, 15-16), los milagros del pasaje del mar Rojo y del Jordán se repetirán "ese día". Pero el momento de la revelación hecha a Moisés por Dios no deja de ser un momento limitado y bien determinado en el tiempo. Y como asimismo representa una teofanía, adquiere así una nueva dimensión: se hace preciso en la medida en que *ya no es* reversible, en que es un *acontecimiento histórico.*

Sin embargo, el mesianismo no llega a superar la valoración escatológica del tiempo: el *futuro regenerará* al tiempo, es decir, le devolverá su pureza y su integridad originales. *In illo tempore* se coloca así no sólo en el comienzo, sino también al final de los tiempos. Es fácil descubrir también en esas amplias visiones me-siánicas, la antiquísima estructura de la regeneración anual del Cosmos por la repetición de la creación y por el drama patético del Rey. El Mesías asume —en un plano superior, evidentemente— el papel escatoló-gico del Rey-dios o del Rey-representante de la divinidad en la Tierra, cuya principal misión era regenerar periódicamente la Naturaleza entera. Sus sufrimientos recuerdan los del Rey, pero, como en los antiguos escenarios, la victoria siempre era, al cabo, del Rey. La única diferencia es que esa victoria sobre las fuerzas de las tinieblas y del caos ya no se produce regularmente cada año, sino que es proyectada en un *in illo tempore* futuro y mesiánico.

Bajo la "presión de la historia" y sostenida por la experiencia profética y mesiánica, una nueva interpretación de los acontecimientos históricos se abre paso en el seno del pueblo de Israel. Sin renunciar definitivamente a la concepción tradicional de los arquetipos y de las repeticiones, Israel intenta "salvar" los acontecimientos históricos considerándolos como manifestaciones activas de Yahué. Mientras que, por ejemplo, para las poblaciones mesopotámicas los "sufrimientos" individuales o colectivos eran "soportados" en la medida en que se debían al conflicto entre las fuerzas divinas y demoníacas, es decir, en que formaban parte del drama cósmico (*desde siempre y ad infinitum* la creación iba precedida por el Caos y tendía a resorberse en él; *desde siempre y ad infinitum* un nuevo nacimiento implicaba sufrimientos y pasiones, etcétera), para la Israel de los profetas mesiánicos, los acontecimientos históricos podían ser soportados porque, por un lado, eran queridos por Yahué, y por otro, eran necesarios para la salvación *definitiva* del pueblo elegido. Volviendo a las antiguas expresiones (del tipo Tam-muz) de la "pasión" del Dios, el mesianismo les confiere un valor nuevo, aboliendo ante todo la posibilidad de su repetición *ad infinitum.* Cuando llegue el Mesías, el mundo se salvará *de una vez por todas y la historia dejará de existir.* En este sentido se puede hablar no sólo

de una valoración escatológica del *futuro,* de "ese día", sino también de la "salvación" del devenir histórico. La historia no aparece ya como un ciclo que se repite hasta lo infinito, como la presentaban los pueblos primitivos (creación, agotamiento, destrucción, recreación anual del Cosmos) y como la formulaban (según veremos en seguida) en las teorías de origen babilónico (creación, destrucción, creación que se extendía sobre intervalos de tiempo considerables: milenios, "Años Magnos", Eones); la historia, directamente fiscalizada por la voluntad de Yahué, aparece como una sucesión de teofanías "negativas" o "positivas" cada una de las cuales tiene un valor intrínseco. Ciertamente, todas las derrotas militares pueden ser referidas a un arquetipo: la cólera de Yahué. Pero cada una de esas derrotas, pese a ser en realidad la repetición del mismo arquetipo, no deja de tener un coeficiente de irreversi-bilidad: la intervención personal de Yahué. La caída de Samaria, por ejemplo, aun cuando sea asimilable a la de Jerusalén, se diferencia, sin embargo, por el hecho de que fue provocada por un nuevo acto de Yahué, por una nueva intervención del Señor en la historia.

Pero es menester no olvidar que dichas concepciones mesiánicas son la creación exclusiva de una élite religiosa. Durante una larga sucesión de siglos, esa élite dirigió la educación religiosa del pueblo de Israel sin conseguir nunca desarraigar las valoraciones pa-leoorientales tradicionales de la vida y de la historia. Los retornos periódicos de los hebreos a los Baal y Astarté se explican también, en buena parte, por su negativa a valorar la historia, a considerarla como una teofanía. Para las capas populares, en particular para las comunidades agrarias, la antigua concepción religiosa (la de los Baal y Astarté) era preferible; los mantenía más cerca de la "Vida" y los ayudaba, ya que no a ignorar, por lo menos a soportar la historia. La voluntad inquebrantable de los profetas mesiánicos de mirar la historia de frente y de *aceptarla* como un aterrador diálogo con Yahué; su voluntad de hacer fructificar moral y religiosamente las derrotas militares y de soportarlas porque eran consideradas como *necesarias* para la reconciliación de Yahué con el pueblo de Israel y para la salvación final —esa voluntad de considerar cualquier momento como un momento decisivo y por consiguiente de valorarlo religiosamente— exigía una tensión espiritual demasiado fuerte, y la mayoría de la población israelita se rehusaba a someterse a ella,* del mismo modo que la mayor parte de los cristianos —

* Sin las élites religiosas, y más particularmente sin los profetas, el judaismo no se hubiera diferenciado demasiado de la religión de la colonia judía de Elefantina, que conservó hasta el siglo v a. de C. la religiosidad palestiniana popular; cf. A. Vincent, *La Religión des Judío-Araméens d'Éléphantine* (París, 1937). La "historia"

especialmente de las clases pobres— se rehusan a vivir la vida auténtica del cristianismo. Era más consolador—y más cómodo— en la mala suerte y la desdicha, seguir acusando a un "accidente" (sortilegio, etcétera) o una negligencia (falta ritual, etcétera) fácilmente reparable por medio de un sacrificio (aunque se tratase de sacrificar los recién nacidos a Moloch).

Sobre ese particular, el ejemplo clásico del sacrificio de Abrahán pone admirablemente en evidencia la diferencia entre la concepción tradicional de la repetición de la hazaña arquetípica y la nueva dimensión, la *fe,* adquirida por la experiencia religiosa.** Desde el punto de vista formal, el sacrificio de Abrahán no es más que el sacrificio del primogénito, uso frecuente en aquel mundo semita en el que se desarrollaron los hebreos hasta la época de los profetas. El primer hijo era a menudo considerado como el del dios; en efecto, en todo el Oriente arcaico, las jóvenes tenían la costumbre de pasar una noche en el templo y así eran fecundadas por el dios (por su representante, el sacerdote, o por su enviado, el "extranjero"). Mediante el sacrificio de ese primer hijo se devolvía a la divinidad lo que le pertenecía. La sangre joven aumentaba así la energía agotada del dios (pues las divinidades llamadas de la fertilidad agotaban su propia substancia en el esfuerzo desplegado para sostener al mundo y asegurar su opulencia; tenían, pues, necesidad de ser regeneradas periódicamente). Y, en cierto sentido, Isaac era un hijo de Dios, puesto que les había sido dado a Abrahán y a Sara cuando ésta ya se hallaba muy lejos de la edad de concebir. Pero Isaac les fue dado por la fe de éstos; era hijo de la promesa y de la fe. Su sacrificio por Abrahán, aun cuando se parece formalmente a todos los sacrificios de recién nacidos del mundo paleosemítico, se diferencia

había permitido a esos hebreos de la "diáspora" conservar junto a Yahué (laho), en un sincretismo cómodo, otras divinidades (Bethel, Ha-rambethel, Ashumbethel) y hasta la diosa Anat. Es una confirmación más de la importancia de la "historia" en el desarrollo de la experiencia religiosa judaica y de su permanente conservación bajo tensiones elevadas. Pues no olvidemos que el profetismo y el mesianismo han sido validados ante todo por la presión de la historia contemporánea.

** Quizá sea útil precisar que la llamada "fe" en el sentido judeocristiano se diferencia, desde el punto de vista estructural, de las demás experiencias religiosas arcaicas. La autenticidad y la validez religiosas de estas últimas no deben ponerse en duda, pues se fundan en una dialéctica de lo sagrado universalmente verificada. Pero la experiencia de la "fe" se debe a una nueva teofanía, a una nueva revelación que anuló, para las élites respectivas, la validez de las otras hierofanías. Véase sobre el particular el capítulo i de nuestro *Traite d'Histoire des Religions.*

fundamentalmente por el contenido. En tanto que para todo el mundo paleosemítico, semejante sacrificio, a pesar de su función religiosa, era únicamente una *costumbre,* un rito cuya significación era perfectamente inteligible, en el caso de Abrahán es un *acto de fe.* Abrahán *no comprende* por qué se le pide dicho sacrificio, y sin embargo lo lleva a cabo porque se lo ha pedido el Señor. Por ese acto, en apariencia absurdo, Abrahán funda una nueva experiencia religiosa, *la fe.* Los demás (todo el mundo oriental) siguen moviéndose en una economía de lo sagrado que será superada por Abrahán y sus sucesores. Los sacrificios de aquéllos pertenecían —para utilizar la terminología de Kierkegaard— a lo "general"; es decir, estaban fundados en teorías arcaicas en las que sólo se trataba de la circulación de la energía sagrada en el Cosmos (de la divinidad a la naturaleza y al hombre, luego del hombre —por el sacrificio— de nuevo a la divinidad, etcétera). Eran actos que hallaban su justificación en sí mismos; encuadraban en un sistema lógico y coherente: lo que había sido de Dios debía volver a Él. Para Abrahán, Isaac era un *don* del Señor y no el producto de una concepción directa y substancial. Entre Dios y Abrahán se abría un abismo, una ruptura radical de continuidad. El acto religioso de Abrahán inaugura una nueva dimensión religiosa: Dios se revela corno personal, como una existencia "totalmente distinta" que ordena, gratifica, pide, sin ninguna justificación racional (es decir, general y previsible) y para quien *todo es posible.* Esa nueva dimensión religiosa hace posible la "fe" en el sentido judeocristiano.

Hemos citado este ejemplo con el fin de señalar la *novedad* de la religión judía respecto de las estructuras tradicionales. Así como la experiencia de Abrahán puede ser considerada como una nueva posición religiosa del hombre en el cosmos, del mismo modo, a través del profetismo y el mesianismo, los acontecimientos históricos se presentan en la conciencia de las élites israelitas como una dimensión que éstas no poseían hasta entonces: el acontecimiento histórico se convierte en teofanía, en la cual se devela tanto la voluntad de Yahué como las relaciones *personales* entre él y el pueblo que ha elegido. La misma concepción enriquecida por la elaboración de la cristología, servirá de base a la filosofía de la historia que el cristianismo, a partir de San Agustín, se esforzará por construir. Pero, repitámoslo, tanto en el cristianismo como en el judaismo, el descubrimiento de esa nueva dimensión de la experiencia religiosa, la *fe,* no acarrea una modificación radical de las concepciones tradicionales. La fe solamente se *hace posible* para cada cristiano en particular. La gran mayoría de las poblaciones llamadas cristianas continúa hasta nuestra época preservándose de la

historia mediante los recursos de ignorarla y soportarla antes que concederle la significación de una teofanía "negativa" o "positiva".*

La aceptación y la valoración de la historia por las élites judaicas no significa, sin embargo, que la actitud tradicional, que hemos examinado en el capítulo precedente, esté superada. Las creencias mesiánicas en una regeneración final del mundo denotan igualmente una actitud *antihistórica.* Como ya no puede ignorar o abolir periódicamente la historia, el hebreo la soporta *con la esperanza de que cesará definitivamente* en un momento más o menos lejano. La irreversibilidad de los acontecimientos históricos y del tiempo es compensada por la limitación de la historia en el tiempo. En el horizonte espiritual mesiánico, la resistencia a la historia aparece como más firme que en el horizonte tradicional de los arquetipos y de las repeticiones; si aquí la historia era rechazada, ignorada o abolida por la repetición periódica de la Creación y por la regeneración periódica del tiempo, en la concepción mesiánica la historia debe ser soportada porque tiene una función escatológica, pero sólo puede ser soportada porque se sabe que algún día *cesará.* La historia es así abolida, no por la conciencia de vivir un eterno presente (coincidencia con el instante atemporal de la revelación de los arquetipos), ni por medio de un ritual periódicamente repetido (por ejemplo los ritos del principio del año, etcétera), sino abolida *en el futuro.* La regeneración periódica de la Creación es reemplazada por una regeneración *única* que ocurrirá en un *in illo tempore* por venir. Pero la voluntad de poner fin a la historia de manera definitiva es, al igual que las otras concepciones tradicionales, una actitud antihistórica.

LOS CICLOS CÓSMICOS Y LA HISTORIA

La significación adquirida por la "historia" en el cuadro de las diversas civilizaciones arcaicas no se nos revela en ninguna parte con más claridad que en las teorías del "Gran Tiempo", es decir, de los grandes ciclos cósmicos, que hemos señalado al pasar en el capítulo precedente. Debemos volver sobre ello, porque es ahí donde se precisan por primera vez dos orientaciones distintas: una tradicional, presentida

* Esto no implica la no religiosidad de dichas poblaciones (que en su mayor parte son de estructura agraria), sino solamente la revaloración "tradicional" (arquetípica) que han concedido a la experiencia cristiana.

(sin que jamás fuera formulada con limpidez) en todas las culturas "primitivas", la del tiempo-cíclico, que se regenera periódicamente *ad infinitum;* la otra "moderna", del tiempo-finito, fragmento (aunque cíclico también) entre dos infinitos atemporales.

Tales teorías del "Gran Tiempo" van casi siempre acompañadas por el mito de las edades sucesivas, encontrándose siempre la "edad de oro" al principio del ciclo, cerca del *illud tempus* paradigmático. En ambas doctrinas —la del tiempo-cíclico infinito y la del tiempo-cíclico limitado— esa edad de oro es recuperable; en otros términos, es *repetihle,* una infinidad de veces en la primera doctrina, una sola vez en la otra. No recordamos esos hechos por su interés intrínseco sino para aclarar el sentido de la "historia" desde el punto de vista de cada doctrina. Empezaremos por la tradición hindú, porque en ella es donde el mito de la repetición eterna halló su fórmula más audaz. La creencia en la destrucción y la creación periódica del Universo se encuentra ya en el *Atbarva Veda* (x, 8, 39-40). La conservación de ideas similares en la tradición germánica (conflagración universal, *ragna-rók,* seguida de una nueva creación) confirma la estructura indoaria de ese mito, la cual puede, por consiguiente, ser considerada como una de las numerosas variantes del arquetipo examinado en el capítulo precedente. (Las eventuales influencias orientales sobre la mitología germánica no atentan necesariamente contra la autenticidad y el carácter autóctono del mito del *ragnarök.* Por lo demás, sería difícil explicar por qué los indoarios no han dividido, ellos también, desde la época de su prehistoria común, la concepción del tiempo como los demás "primitivos".)

Sin embargo, la especulación hindú amplía y combina los ritmos que ordenan la periodicidad de las creaciones y de las destrucciones cósmicas. La unidad de medida del ciclo más pequeño es el *yuga,* la "edad". Un *yuga* va precedido y seguido por una "aurora" y por un "crepúsculo" que enlazan las "edades" entre sí. Un ciclo completo o *mahayuga* se compone de cuatro "edades" de duración desigual, de las cuales la más larga aparece al principio del ciclo y la más corta al final. Así la primera "edad", la *Krita-yuga,* dura 4.000 años, más 400 años de "aurora" y otro tanto de "crepúsculo"; le siguen *Treta-yuga,* de 3.000 años, *Dvapara-yuga,* de 2.000 años y *Kali-yuga,* de 1.000 años (más las "auroras" y "crepúsculos" correspondientes, como es natural). Por consiguiente, un *mahayuga* dura 12.000 años.[5] A las disminuciones progresivas de la duración de cada nuevo *yuga* corresponde en el plano humano una disminución de la duración de la vida, acompañada de un relajamiento de las costumbres y de una declinación de la inteligencia. Esta decadencia continúa en todos los planos —biológicos, intelectuales,

éticos, sociales, etcétera— y alcanza un relieve más destacado en los textos puránicos.[6] El pasaje de *un yuga* al otro se produce, como hemos visto, en el curso de un "crepúsculo" que señala un decrescendo aun en el interior de cada *yuga,* terminando cada uno por una etapa de tinieblas. A medida que nos acercamos al final del ciclo, es decir al cuarto y último *yuga,* las "tinieblas" se espesan. El último *yuga,* aquel en que nos encontramos actualmente, se llama, por lo demás, la "edad de las tinieblas" *(Kaliyuga).* El ciclo completo termina por una "disolución", *unpralaya,* que se repite de manera más radical *(mahapralaya,* la "gran disolución") al final del milésimo ciclo.

H. Jacobi[7] cree con razón que, en la doctrina original, un *yuga* equivalía a un ciclo completo, comprendiendo el nacimiento, el "desgaste" y la destrucción del Universo. Semejante doctrina se acerca más al mito arquetípico, de estructura lunar, que hemos estudiado en el *Traite d'Histoire des Religions.* La especulación ulterior no hace sino ampliar y reproducir hasta lo infinito el ritmo primordial de "creación-destrucción-creación", proyectando la unidad de medida, el *yuga,* en ciclos cada vez más vastos. Los 12.000 años de un *mabayuga* han sido considerados como "años divinos", durando cada uno de éstos 360 años, lo que da un total de 4.320.000 años para un solo ciclo cósmico. Un millar de semejantes *mahayuga* constituyen un *kalpa;* 14 *kalpa* hacen un *manvantara.* Un *kalpa* equivale a un día de la vida de Brahma; otro *kalpa* a una noche. Cien de esos "años" de Brahma constituyen su vida. Pero esa duración considerable de la vida de Brahma no llega siquiera a agotar el tiempo, pues los dioses no son eternos y las creaciones y destrucciones cósmicas prosiguen *ad infinitum.* (Por lo demás, otros sistemas de cálculos amplían, en proporción mucho mayor, las duraciones correspondientes.)

Lo que conviene recordar de ese alud de números es el carácter cíclico del tiempo cósmico.[*] De hecho asistimos a la repetición infinita del mismo fenómeno (creación-destrucción-creación nueva) presentido por cada *yuga* ("aurora" y "crepúsculo") pero completamente realizado por un *mahayuga.* La vida de Brahma comprende así 2.560.000 de esos *mahayuga,* cada uno de los cuales recorre las mismas etapas *(krita, treta, dvapara, kalí)* y termina con *unpralaya,* un *ragnarök* (la destrucción "definitiva", en el sentido de una regresión de todas las formas a una masa amorfa, que se produce al final de cada *kalpa* en el momento de

---

[*] Sin duda provocado por el aspecto astrológico del *yuga*, con respecto al establecimiento del cual no están excluidas las influencias astronómicas babilónicas; cf. A. Jeremías, *Handbuch der Altorienta-lischen Geisteskultur* (2ª edic., Berlín, 1929), pág. 303. Véase también E. Abegg, *Der Messiasglaube in Indien und Irán* (1928), pág. 8 y sig.; D. R. Mankad, *Manvantara Caturyuga Metod,passim; J.Sche*fletowitz, *Die* Zeit *als Schicksalsgottheit in der indischen und iranischen Religión, passim.*

mahapralaya). Además de la depreciación metafísica de la historia —que, en proporción y por el solo hecho de su duración, provoca una *erosión* de todas *las formas, y* agota la substancia ontológica de éstas— y del mito de la *perfección de los comienzos,* que también hallamos aquí (mito del paraíso que se pierde gradualmente, por la simple causa de que *se realiza, toma forma y dura),* lo que merece ocupar nuestra atención en esa orgía de cifras es la *eterna repetición* del ritmo fundamental del Cosmos: su destrucción y su recreación periódicas. El hombre no puede apartarse de ese ciclo sin principios ni fin más que con un acto de libertad espiritual (pues todas las soluciones soteriológicas hindúes se limitan a la liberación previa de la ilusión cósmica y a la libertad espiritual).

Las dos grandes heterodoxias, el budismo y el jainismo, aceptan en sus líneas generales la misma doctrina panhindú del tiempo cíclico, y comparan a éste con una rueda de doce radios (esa imagen es utilizada ya en los textos védicos).[8] El budismo adopta como unidad de medida de los ciclos cósmicos el *kalpa* (en pali: *kappa),* dividido en un número variable de "incalculables" *(asamkheya;* en pali: *asankheyya).* Las fuentes palis hablan en general de cuatro *asankkeyya y* de cien mil *kappa;*[9] en la literatura mahayánica el número de "incalculables" varía entre 3, 7 y 33, y están relacionados con la carrera del Boddhisattva en los diferentes Cosmos.[*] La decadencia progresiva del hombre está señalada en la tradición budista por una disminución continua de la duración de la vida humana. Así, según *Dighanikaya,* II, 2-7, en la época del primer Buda, Vipassi, que hizo su aparición hace 91 *kappa,* la duración de la vida humana era de 80.000 años; en la del segundo Buda, Sikhi (hace 31 *kappa),* de 70.000 años, y así sucesivamente. El séptimo Buda, Gautama, hace su aparición cuando la vida humana ya no es sino de 100 años, es decir, cuando se reduce a su límite extremo. (Encontramos el mismo

---

[*] cf. Asanga, *Mahayannasamgraha,* V, 6; L. De La Vallée-Poussin, *Vijñapttmatratasiddhi'*(París, 1929), págs. 731-733, etcétera. Sobre el cálculo de los *asankheyya,* cf. las notas de La Vallée-Poussin en *Abhidharmakosa,* III, 188-189; IV, 224 y *Mahaprakñaparamitasastra* de Nagarjuna, trad. según versión china, por Éticnnc Lamotte, *Le Traite de la Grande Vertu de Sagesse,* vol. i (Louvain, 1944), pág. 247 y sig. Sobre las concepciones filosóficas del tiempo, cf. La Vallée-Poussin, *Documents d'Abhidharma. La controverse du temps* ("Mélangcs chinois et bouddhiques", v, Bruselas, 1937, págs. 1-158), y S. Schayer, *Contributions to the problem of Time in Indian Philosophy* (Cracovia, 1938).

motivo en los apocalipsis iranios y cristianos.) Sin embargo, para el budismo, como para toda la especulación hindú, el tiempo es ilimitado; y el Boddhisattva se encarnará *in aeternum,* para anunciar la buena nueva de la salvación de todos los seres. La única posibilidad de salir del tiempo, de romper el círculo de hierro de las existencias, es la abolición de la condición humana y la conquista del Nirvana.[10] Además, todos esos "incalculables" y todos esos eones sin número tienen también una función soteriológica; la simple contemplación del panorama de éstos aterroriza al hombre y lo obliga a considerar que ha de empezar miles de veces esa misma existencia evanescente y soportar los mismos padecimientos sin fin, lo cual tiene por objeto exacerbar su voluntad de evasión, es decir, incitarlo a trascender definitivamente su condición de "existente". Las especulaciones hindúes sobre el tiempo cíclico ponen suficientemente de manifiesto el "rechazo de la historia". Subrayemos, sin embargo, una diferencia fundamental entre ellas y las concepciones arcaicas; en tanto que el hombre de las culturas tradicionales rechaza la historia mediante la abolición periódica de la creación, reviviendo de ese modo sin cesar, en el instante atemporal de los comienzos, el espíritu hindú, en sus tensiones supremas, desprecia y rehusa esa misma reactualización del tiempo auroral, al que ya no considera como una solución eficaz del problema del sufrimiento. La diferencia entre la visión védica (por consiguiente, arcaica y "primitiva") y la visión mahayánica del ciclo cósmico es, empleando una fórmula sumaria, la misma que distingue la posición antropológica arquetípica (tradicional) de la posición existencialista (histórica). El *karma,* ley de la causalidad universal, que, al justificar la condición humana y al explicar la experiencia histórica, podía ser generador de consuelo para la conciencia hindú prebudista, se convierte con el tiempo en el símbolo mismo de la "esclavitud" del hombre. Por eso, en la medida en que se proponen la liberación del hombre, todas las metafísicas y todas las técnicas hindúes buscan la aniquilación del *karma.* Pero si las doctrinas de los ciclos cósmicos sólo hubieran sido una ilustración de la teoría de la causalidad universal, nos hubiéramos eximido de mencionarla en este contexto. La concepción de los *yuga* aporta de hecho un elemento nuevo: la explicación (y, por lo tanto, la justificación) de las catástrofes históricas, de la decadencia progresiva de la biología, de la sociología, de la ética y de la espiritualidad humana. El *tiempo,* por el mero hecho de ser *duración, agrava continuamente la condición cósmica e implícitamente la condición humana.* Por el simple hecho de vivir actualmente en el *kaliyuga,* o sea en una "edad de tinieblas", que progresa bajo el signo de la disgregación y ha de terminar en una catástrofe, nuestro destino es sufrir más que los

hombres de "edades" precedentes. *Ahora,* en *nuestro* momento histórico, no podemos esperar otra cosa; a lo sumo (y en eso se entrevé la función soteriológica del *kaliyuga y* los privilegios que nos concede una historia crepuscular y catastrófica) podemos librarnos de la servidumbre cósmica. La teoría hindú de las cuatro edades es, por ende, vigorizante y consoladora para el hombre aterrorizado por la historia. En efecto: 1°, por un lado, los sufrimientos que le han tocado en suerte por ser contemporáneos de la descomposición crepuscular, ayudan al hombre a *comprender* la precariedad de su condición humana y facilitan así su *manumisión;* 2°, por otro, la teoría *valida y justifica* los sufrimientos de quien no elige liberarse, sino que se resigna a soportar su existencia, y ello por el hecho mismo de que tiene conciencia de la estructura dramática y catastrófica de la época en que le ha tocado vivir (o, más exactamente, revivir).

Nos interesa particularmente esta segunda posibilidad del hombre, de situarse en una "época de tinieblas" y de fin de ciclo. En efecto, la volvemos a encontrar en otras culturas y en otros momentos históricos. La actitud de soportar ser contemporáneo de una época desastrosa, tomando conciencia del lugar ocupado por esa época en la trayectoria descendente del ciclo cósmico, debía sobre todo demostrar su eficacia en el crepúsculo de la civilización grecooriental.

No es menester que nos ocupemos aquí de los múltiples problemas que plantean las civilizaciones grecoorientales. El único aspecto de ellas que nos interesa es la *situación* en que el hombre de dichas civilizaciones se descubre frente a la historia, y más especialmente frente a la historia que le es contemporánea. Por eso no nos detendremos en el origen, la estructura y la evolución de los diversos sistemas cosmológicos en los que el mito antiguo de los ciclos cósmicos es vuelto a tomar y profundizado ni tampoco en sus consecuencias filosóficas. Sólo recordaremos esos sistemas cosmológicos —de los presocráticos a los neopitagóricos— en la medida en que respondan a la cuestión siguiente: ¿cuál es el sentido de la historia, es decir, de la totalidad de las experiencias humanas provocadas por las fatalidades geográficas, las estructuras sociales, las presunciones políticas, etcétera? Observemos ante todo que ese interrogante sólo tenía sentido para una minoría muy limitada en la época de las civilizaciones grecoorientales, es decir, sólo para aquellos que se hallaban disociados del horizonte de la espiritualidad arcaica. La inmensa mayoría de sus contemporáneos vivía todavía, en especial al principio, bajo el régimen de los arquetipos; no saldrían de él sino posteriormente (y quizá nunca de manera definitiva, como es el caso, por ejemplo, de las sociedades agrícolas), en el curso de

las fuertes tensiones históricas provocadas por Alejandro y que terminan sólo con la caída de Roma. Pero los mitos filosóficos y las cosmologías más o menos científicas elaboradas por aquella minoría que comienza con los presocráticos logran con el tiempo inmensa difusión. Lo que en el siglo v a. de C. era una gnosis difícilmente accesible se transforma, cuatro siglos después, en una doctrina que consuela a centenares de miles de hombres (como ocurre, por ejemplo, con el neopitagorismo y el neoestoicismo en el mundo romano).

Todas esas doctrinas griegas y grecoorientales "fundadas en el mito de los ciclos cósmicos" nos interesan evidentemente por el "éxito" que obtuvieron después y no por su mérito intrínseco.

Ese mito era todavía claramente perceptible en las primeras especulaciones presocráticas. Anaximandro sabe que todas las cosas nacieron del *apeiron* y a él volverán. Empédocles explica por la supremacía alternante de los dos principios opuestos, *philia y neikos,* las eternas creaciones y destrucciones del Cosmos (ciclo en que se pueden distinguir cuatro fases" algo análogas a los cuatro "incalculables" de la doctrina budista). Ya hemos visto que la conflagración universal es aceptada también por Heráclito. En cuanto al "eterno retorno" —la recuperación periódica de la existencia anterior por todos los seres— es uno de los pocos dogmas de los que sabemos con certeza que pertenecían al pitagorismo primitivo.[12] En fin, según investigaciones recientes, admirablemente aprovechadas y sintetizadas por J. Bidez,[*] parece cada vez más probable que por lo menos ciertos elementos del sistema platónico son de origen iranio-babilónico.

Volveremos sobre esas eventuales influencias orientales. Por el momento detengámonos en la interpretación dada por Platón al mito del retorno cíclico, especialmente en el texto fundamental, la *Política,* 269, *c* y sig., Platón identifica la causa de la regresión y de las catástrofes cósmicas en un doble movimiento del Universo: "...En este Universo, que es el nuestro, ora la Divinidad guía el conjunto de su revolución circular, ora lo abandona a sí mismo, una vez que las revoluciones han alcanzado en duración la medida que conviene a este universo; y empieza de nuevo a dar vueltas en sentido opuesto al de su propio movimiento...". El cambio de dirección va acompañado por gigantescos cataclismos: "las

[*] *Eos ou Platón et l'Orient* (Bruselas, 1945), donde se tienen en cuenta en particular las investigaciones de Boll, Bezold, W. Gundel, W. Jäger, A. Götze, J. Stenzel y aun interpretaciones a veces muy controvertidas de Reitzenstem.

más considerables destrucciones, tanto entre los animales en general como en el género humano, del cual, como es justo, sólo queda un pequeño número de representantes" (270 c). Pero esa catástrofe va seguida de una "regeneración" paradójica. Los hombres comienzan a rejuvenecer; "los cabellos blancos de los ancianos volvían al negro", etcétera, en tanto que los que eran púberes empezaban a disminuir de estatura día a día, para volver a las dimensiones del niño recién nacido, hasta que, "continuando luego en su consunción, se aniquilan totalmente". Los cadáveres de los que morían entonces "desaparecían completamente, sin dejar huella visible, al cabo de unos pocos días" (270 *e).* Fue entonces cuando nació la raza de los "Hijos de la Tierra" *(ge-geneis)* cuyo recuerdo fue conservado por nuestros antepasados (271 *a).* En esa época de Cronos no había ni animales salvajes, ni enemistad entre los animales (271 *e).* Los hombres de aquellos tiempos no tenían ni mujeres ni hijos: "Al salir de la tierra volvían todos a la vida, sin conservar recuerdo alguno de las condiciones de existencia anterior". Los árboles les daban abundantes frutos y dormían desnudos en el suelo, sin necesidad de camas, pues entonces las estaciones eran templadas (272 *a).*

El mito del paraíso primordial, evocado por Platón, perceptible en las creencias hindúes, es conocido tanto por los hebreos (por ejemplo, *illud tempus* mesiánico en Isaías, XI, 6, 8: LXV, 25) como por las tradiciones iranias" y grecolatinas.[14] Por lo demás, encaja perfectamente en la concepción arcaica (y probablemente universal) de los "comienzos paradisíacos", que volvemos a encontrar en todas las valoraciones del *illud tempus* primordial. No es extraño que Platón reprodujera semejantes visiones tradicionales en los diálogos de tiempos de su vejez; la misma evolución de su pensamiento filosófico lo obligaba a descubrir de nuevo las categorías míticas. Ciertamente tenía al alcance el recuerdo de la "edad de oro" de Cronos en la tradición helena.[15] Por lo demás, esta comprobación de ningún modo nos impide reconocer en la *Política* ciertas influencias babilónicas; en el caso, por ejemplo, en que Platón imputa los cataclismos periódicos a las revoluciones planetarias, explicación que ciertas investigaciones recientes[16] hacen derivar de las especulaciones astronómicas babilónicas, que fueron luego accesibles al mundo helénico gracias a las *Babiloníacas* de Beroso. Según el *Timeo,* las catástrofes parciales se deben a desviaciones planetarias," mientras que el momento de la reunión de todos los planetas es el del "tiempo perfecto",[18] es decir, el final del "Año Magno". Como observa J. Bidez *(op. cit.*, pág. 83), "la idea de que basta que todos los planetas se pongan en conjunción para provocar una catástrofe universal es seguramente de

origen caldeo". Por otro lado, Platón parece haber tenido igualmente conocimiento de la concepción irania según la cual esas catástrofes tienen por finalidad la purificación del género humano.[19]

Los estoicos volvieron a tomar por su cuenta las especulaciones referentes a los ciclos cósmicos, insistiendo, ya en la eterna repetición (por ejemplo, Crispió, frg. 623-627), ya en el cataclismo, *ekpyrosis*, con el cual terminan los ciclos cósmicos (ya en Zenón, frg. 98 y 109, Von Armin). Inspirándose en Heráclito, o directamente en la gnosis oriental, el estoicismo vulgariza todas esas ideas relacionadas con el "Año Magno" y con el fuego cósmico *(ekpyrosis)* que pone fin periódicamente al universo para renovarlo. Con el tiempo, los motivos del "eterno retorno" y el "fin del mundo" acaban por dominar toda la cultura grecorromana. La renovación periódica del mundo *(metácosmesis)* era, por lo demás, una doctrina favorita del neopitagorismo, el cual, como lo ha mostrado]. Carcopino, compartía con el estoicismo los sufragios de la totalidad de la sociedad romana de los siglos II y I a. de C. Pero la adhesión al mito de la "eterna repetición", y al de la *apocatástasis* (el término penetra en el mundo helénico después de Alejandro Magno), son dos posiciones filosóficas que dejan entrever una actitud antihistórica muy firme, así como una voluntad de defensa contra la historia. Nos detendremos en cada una de ellas.

En el capítulo precedente observábamos que el mito de la repetición eterna, tal cual fue reinterpretado por la especulación griega, tiene el sentido de una suprema tentativa de "estatización" del devenir, de anulación de la irreversibilidad del tiempo. Al repetirse los momentos y todas las situaciones del Cosmos hasta lo infinito, su evanescencia resulta en último análisis aparente; en la perspectiva de lo infinito, cada momento y cada *situación permanecen en su lugar y* adquieren así el régimen ontológico del arquetipo. De modo que, entre todas las formas de devenir, el devenir histórico también está saturado de *ser*. Desde el punto de vista de la eterna repetición, los *acontecimientos* históricos se transforman en *categorías y* así vuelven a encontrar el régimen ontológico que poseían en el horizonte de la espiritualidad arcaica. En cierto sentido, hasta puede decirse que la teoría griega del eterno retorno es la variante última del mito arcaico de la repetición de un gesto arquetípico, así como la doctrina platónica de las ideas era la última versión de la concepción del arquetipo, y la más elaborada. Y vale la pena observar que ambas doctrinas encontraron su más acabada expresión en el apogeo del pensamiento filosófico griego.

Pero es sobre todo el mito de la conflagración universal el que obtuvo considerable éxito en todo el mundo grecooriental. Parece cada

vez más probable que el mito de un fin del mundo por el fuego, del que los buenos saldrán indemnes, es de origen iranio,[20] por lo menos en la forma conocida por los "magos occidentales", quienes, como lo mostró Cumont,[21] lo difundieron en Occidente. El estoicismo, los *Oráculos sibilinos* (por ejemplo, II, 253) y la literatura judeo-cristiana hacen de ese mito la base misma de su apocalipsis y de su escatología. Por curioso que parezca, ese mito era reconfortante. En efecto, el fuego renueva al mundo; por él será restaurado un "mundo nuevo, sustraído a la vejez, a la muerte, a la descomposición y a la podredumbre, que viva eternamente, que crezca eternamente, mientras que los muertos se levantarán, la inmortalidad llegará a los vivientes y el mundo se renovará a pedir de boca"[22] Se trata por consiguiente de una *apocatástasis* de la cual nada tienen que temer los buenos. La catástrofe final pondrá término a la *historia, y* reintegrará por lo tanto al hombre a la eternidad y la beatitud.

Las investigaciones recientes de F. Cumont y H. S. Nyberg* han conseguido aclarar algo la oscuridad en que estaba envuelta la escatología irania y a precisar las influencias sobre el apocalipsis judeocristiano. Como la India (y, en cierto sentido, Grecia), Irán conocía el mito de las cuatro edades cósmicas. Un texto mazdeano perdido, el *Sudkar-nask* (cuyo contenido ha sido conservado en *Dinkart,* ix, 8) hablaba de cuatro edades: de oro, de plata, de acero, y de "mezclado de hierro". Los mismos metales están mencionados al comienzo del *Babman-yasht* (i, 3), el cual describe sin embargo, algo más adelante (ii, 14), un árbol cósmico de siete ramas (de oro, de plata, de bronce, de cobre, de estaño, de acero y de una "mezcla de hierro"), que responde a la séptuple historia mítica de los persas.[23] Esa hebdómada cósmica se constituyó sin duda en relación con las doctrinas astrológicas caldeas, "dominando" cada planeta un milenio. Pero el mazdeísmo había propuesto mucho antes una duración de 9.000 años (3 x 3.000) para el Universo, mientras que el zarvamsmo, como lo ha mostrado Nyberg,[24] llevó el límite máximo de la duración de ese Universo a 12.000 años. En ambos sistemas iranios —como también en todas las doctrinas de los ciclos cósmicos— el mundo acabará por el fuego y el agua, *per pyrosim et cataclysmum,* como más tarde escribirá Fírmico Materno (iii, 1). No es menester que abordemos aquí los problemas que plantea el hecho de que en el sistema zervanita el "tiempo ilimitado", *srvan akarana,* preceda y

* Véase también Scheftelowitz, *Die Zeit als Schicksalsgottheit;* R. C. Zachner, *Zurvanica;* H. H. Schaeder, *Der Iranische Zeitgott.*

siga a los 12.000 años del "tiempo limitado" creado por Ormuzd: el de que en ese sistema "el Tiempo sea más poderoso que las dos Creaciones",[25] es decir, que las creaciones de Ormuzd y Ahriman; y el de que, por consiguiente, *Zrvan akarana* no fuera creado por Ormuzd y por lo tanto no le esté subordinado. Lo que queremos subrayar es que en la concepción irania, vaya o no seguida del tiempo infinito, la *historia no es eterna;* no se repite, pero terminará un día por una *ekpyrosis* y un cataclismo escatológicos. Pues la catástrofe final que pondrá término a la historia será al mismo tiempo un *juicio* de dicha historia. Será entonces —*in illo tempore*— cuando todos habrán de responder por todo lo que hubieren hecho "en la historia", y sólo aquellos que no sean culpables conocerán la beatitud y la eternidad. (El simbolismo oriental y judeocristiano del pasaje a través del fuego ha sido recientemente estudiado por Carl Martin Edsman en *Le Baptéme de feu,* Upsala, 1940).

Windisch ha expuesto la importancia que esas ideas mazdeanas tuvieron para el apologista cristiano Lactancio.[26] El mundo fue creado por Dios en seis días, y el séptimo descansó; por ese hecho el mundo durará seis eones, durante los cuales "el mal vencerá y triunfará" en la tierra. En el curso del séptimo milenio el príncipe de los demonios será encadenado y la humanidad conocerá mil años de reposo y de justicia perfecta. Tras lo cual el demonio se escapará de sus cadenas y volverá a la guerra contra los justos; pero al cabo será vencido y al final del octavo milenio el mundo será creado para la eternidad. Evidentemente, esa división de la historia en tres actos y en ocho milenios era también conocida por los chiliastas cristianos[27] pero no puede dudarse de su estructura irania, aun cuando semejante visión escatológica de la historia haya sido difundida en todo el oriente mediterráneo y en el imperio romano por las gnosis grecoorientales.

Una sucesión de calamidades anunciará la proximidad del fin del mundo, y la primera de ellas será la caída de Roma y la destrucción del Imperio Romano: previsión frecuente en el apocalipsis judeocristiano, pero que también era conocida por los iranios.[28] El síndrome apocalíptico es, por lo demás, común a todas esas tradiciones. Tanto Lactancio como el *Bah-manyasht* anuncian que el "año será acortado, el mes disminuirá y el día se contraerá"[29] visión del deterioro cósmico y humano que también hemos encontrado en la India (donde la vida humana pasa de 80.000 años a 100) y que las doctrinas astrológicas han hecho popularen el mundo grecooriental. Entonces las montañas se derrumbarán y la tierra quedará llana, los hombres desearán la muerte y envidiarán a los muertos, y sólo sobrevivirá un décimo de ellos. "Es un tiempo —escribe Lactancio—[30] en que la justicia será negada y la inocencia odiosa, en que

los malvados ejercerán sus depredaciones hostiles contra los buenos, en que el orden, la ley y la disciplina militar ya no serán observados, en que nadie respetará las canas, no cumplirá con los deberes de piedad, no se apiadará de la mujer o del niño, etcétera”. Pero después de ese estadio precursor, descenderá el fuego purificador que aniquilará a los malos, y vendrá entonces el milenio de beatitud que también esperaban los chiliastas cristianos y que ya habían anunciado Isaías y los *Oráculos sibilinos.* Los hombres conocerán una nueva edad de oro que durará hasta la terminación del séptimo milenio, pues tras ese último combate una *ekpyrosis* universal resorberá al mundo entero en el fuego, lo que permitirá el nacimiento de un mundo nuevo, justo, eterno y feliz, no sometido a las influencias astrales y libre del reinado del tiempo.

Los hebreos limitaban igualmente la duración del mundo a siete milenios,” pero los rabinos jamás fueron partidarios de la determinación del fin del mundo por el cálculo matemático. Se conformaron con precisar que una sucesión de calamidades cósmicas e históricas (hambre, sequías, guerras, etcétera) anunciarán el fin del mundo. Luego llegará el Mesías; los muertos resucitarán,[32] Dios vencerá a la muerte y de ahí seguirá la renovación del mundo.”

Aquí también volvemos a encontrar, como por doquier en las doctrinas apocalípticas antes recordadas, el motivo tradicional de la decadencia extrema, del triunfo del mal y de las tinieblas, que preceden al cambio de Eón y a la renovación del Cosmos. Un texto babilónico traducido por A. Jeremias [34] prevé así el apocalipsis: “Cuando esas cosas se produzcan en el Cielo, entonces lo que es límpido se hará opaco y lo que está limpio se pondrá sucio, la confusión se extenderá sobre las naciones, no se oirán más oraciones, los auspicios se mostrarán desfavorables...”. “En tal reinado los hombres se devorarán entre sí y venderán a sus hijos por dinero, el esposo abandonará a la esposa y la esposa al esposo, y la madre cerrará la puerta de su hija.” Otro himno anuncia que entonces el sol no se levantará más, que la luna no volverá a aparecer, etcétera. Pero en la concepción babilónica ese período crepuscular va siempre seguido de una nueva aurora paradisíaca. A menudo, como era de esperar, el período paradisíaco se abre con la entronización de un nuevo soberano. Asurbanipal se considera como un regenerador del Cosmos, pues “desde que los dioses, en su bondad, me han establecido en el trono de mis padres, Adad ha enviado su lluvia..., los rebaños se han multiplicado, etcétera...”[35]

Simplificando, podría decirse que, tanto entre los iranios como entre los judíos y los cristianos, la “historia” que se atribuye al Universo es limitada, y que el fin del mundo coincide con el aniquilamiento de los

pecadores, la resurrección de los muertos y la victoria de la eternidad sobre el tiempo. Pero aun cuando esa doctrina se hizo cada vez más popular en el siglo i a. de C. y en los primeros siglos que siguieron, no consiguió eliminar definitivamente la doctrina tradicional de la regeneración periódica del tiempo por la repetición anual de la creación. En el capítulo anterior hemos visto que entre los iranios se conservaron vestigios de esa doctrina hasta una época muy avanzada de la Edad Media. Dominante también en el judaismo premesiánico, esa doctrina nunca fue, sin embargo, totalmente abolida, pues los círculos rabínicos vacilaban en precisar la duración fijada por Dios al Cosmos y se contentaban con declarar que el *illud tempus* llegaría ciertamente algún día. En el cristianismo, por otro lado, la tradición evangélica deja entender que βασι λεια *τον δέον* está ya presente "entre" (ἐντς) los que creen, y que por consiguiente el *illud tempus* es eternamente actual y accesible a cualquiera, en cualquier momento, por *metánoia.* Como se trata de una experiencia religiosa totalmente diferente de una experiencia tradicional, puesto que se refiere a la "fe", la regeneración periódica del mundo se traduce en el cristianismo en una regeneración de la persona humana. Mas para el que participa en ese eterno *nunc* del reino de Dios, la "historia" cesa de modo tan total como para el hombre de las culturas arcaicas que la anula periódicamente. Por consiguiente, también para el cristiano la historia puede ser regenerada, por cada creyente en particular y a través de él, aun antes de la segunda llegada del Salvador, en que cesará de manera absoluta para toda la Creación.

Una discusión conveniente de la revolución introducida por el cristianismo en la dialéctica de la abolición de la historia y de la evasión fuera de la dominación del tiempo, nos llevaría fuera de los límites de este ensayo. Observemos solamente que, aun en el cuadro de las tres grandes religiones —irania, judaica y cristiana— que han limitado la duración del Cosmos a un número cualquiera de milenios y afirman que la historia cesará definitivamente *in illo tempore,* subsisten sin embargo huellas de la antigua doctrina de la regeneración periódica de la historia. En otros términos, la historia puede ser abolida, y por consiguiente renovada, un número considerable de veces antes de la realización del *eschaton* final. El año litúrgico cristiano está, por lo demás, fundado en una repetición *periódica y real* de la Natividad, de la Pasión, de la muerte y de la resurrección de Jesús, con todo lo que ese drama místico implica para un cristiano; es decir, la regeneración personal y cósmica por la reactualización *in concreto* del nacimiento, de la muerte y de la resurrección del Salvador.

DESTINO E HISTORIA

Hemos recordado las doctrinas helenístico-orientales relativas a los ciclos cósmicos con el solo fin de poder establecer la respuesta a la cuestión que planteábamos al comienzo de este capítulo: ¿cómo *soporta, el hombre la historia?* La respuesta es evidente en cada sistema en particular: por su *situación* misma en un ciclo cósmico —pueda éste repetirse o no— incumbe al hombre cierto *destino histórico.* Advirtamos que se trata de algo distinto de un fatalismo, sea cual fuere el sentido que se le dé, que explicará la felicidad o la desdicha de cada individuo tomado aisladamente. Esas doctrinas responden a las preguntas que plantea la suerte de *la historia contemporánea en su totalidad y* no solamente *el destino individual.* Cierta cantidad de sufrimiento está reservada a la humanidad (y por el vocablo "humanidad" cada cual entiende la masa de hombres de que tiene noción) por el simple hecho de que se halla en cierto momento histórico, es decir, en un ciclo cósmico descendente o cercano a su conclusión. Individualmente, cada cual es libre de sustraerse a ese momento histórico y de consolarse de sus consecuencias nefastas, sea por la filosofía, sea por la mística (bastará que evoquemos al pasar cómo pulularon las gnosis, sectas, misterios y filosofías que invadieron el mundo mediterráneo-oriental en el curso de los siglos de tensión histórica, para dar una idea de la proporción cada vez más aplastante de los que intentaban sustraerse a la "historia"). El *momento histórico en su totalidad* no podía sin embargo evitar el destino que derivaba fatalmente de su posición misma en la trayectoria descendente del ciclo al cual pertenecía. Así como cada hombre del *kali-yuga,* en la perspectiva hindú, se siente incitado a buscar su libertad y su beatitud espiritual, sin poder evitar, empero, la disolución final de este modo crepuscular en su totalidad, así también, en la perspectiva de los diversos sistemas que hemos revistado antes, el momento histórico, a pesar de las posibilidades de evasión que presenta para los contemporáneos, no puede ser, en su totalidad, sino trágico, patético, injusto, caótico, etcétera, como *debe ser* cualquier momento precursor de la catástrofe final.

Un rasgo común, en efecto, relaciona todos los sistemas cíclicos difundidos en el mundo helenista-oriental: en la perspectiva de cada uno de ellos, el momento histórico contemporáneo (sea cual fuere su posición cronológica) representa una decadencia respecto de los momentos históricos precedentes. No sólo el Eón contemporáneo es inferior a las otras "edades" (de oro, de plata, etcétera), sino que, aun en el cuadro de

la edad actual (es decir, del ciclo actual), el "instante" en el cual vive el hombre se agrava a medida que pasa el tiempo. Esa tendencia a la desvalorización del momento contemporáneo no debe ser considerada como un estigma pesimista. Al contrario, más bien denuncia un exceso de optimismo, pues, en la agravación de la situación contemporánea, una parte, por lo menos, de los hombres veía los signos anunciadores de la regeneración que necesariamente debía seguir. Una serie de derrotas militares y de derrumbes políticos se esperaban con angustia desde los tiempos de Isaías, como síndrome imprescriptible del *illud tempus* que había de regenerar al mundo.

Sin embargo, por diversas que fuesen las posiciones posibles del hombre, presentaban un carácter común: la historia podía ser soportada, no sólo porque tenía un sentido, sino también porque era *necesaria* en último análisis. Tanto para quienes creían en una repetición del ciclo cósmico en su totalidad, como para quienes creían nada más que en un solo ciclo que se acercaba a su fin, el drama de la historia contemporánea era necesario e inevitable. Ya Platón, a pesar de su agrado por la parte de los esquemas de la astrología caldea que había hecho suyos, no reprimía sus sarcasmos contra quienes habían caído en el fatalismo astrológico o creían en una eterna repetición en el sentido estricto (estoico) del término.[36] En cuanto a los filósofos cristianos, libraron un encarnizado combate contra el mismo fatalismo astrológico,[*] muy acentuado durante los últimos siglos del Imperio romano. Como al instante veremos, San Agustín defenderá la idea de la perennidad de Roma con el solo fin de no aceptar un *fatum* decidido por las teorías cíclicas. Pero no es menos cierto que también el fatalismo astrológico explicaba el curso de los acontecimientos históricos y ayudaba por consiguiente al "contemporáneo" a comprenderlos y a sufrirlos, con igual éxito que las diversas gnosis grecoorientales, el neoestoicismo y el neopitagorismo. Ya sea que la historia esté regida por la marcha de los astros, o pura y simplemente por el proceso cósmico, que reclamaba necesariamente una

[*] Entre muchas otras liberaciones, el cristianismo realizó igualmente la liberación del destino astral: "Estamos por encima del Destino", escribe Taciano *(ad Graecos,* 9), resumiendo toda la doctrina cristiana. "El sol y la luna han sido hechos para nosotros; ¿cómo podría yo adorar lo que ha sido hecho para que me sirva?" *(Ibid.,* 4). Cf. también San Agustín, *Civ. Dei,* xii, cap. x-xiii ; sobre las ideas de-San Basilio, Orígenes, San Gregorio y San Agustín y la oposición de estos a las teorías cíclicas, véase P. Duhem, *Le Systems du monde,* II, págs. 446 y sig.

desintegración fatalmente vinculada a una integración original, ya esté sometida a la voluntad de Dios, voluntad que los profetas hubieran podido entrever, etcétera, el resultado era el mismo: ninguna de las catástrofes que la historia revelaba era arbitraria. Los imperios se construían y se hundían, las guerras provocaban sufrimientos sin número, la inmoralidad, la disolución de las costumbres, la injusticia social, etcétera, se agravaban sin cesar, porque todo eso era *necesario,* es decir *querido* por el ritmo cósmico, por el demiurgo, por las constelaciones o por la voluntad de Dios.

En esa perspectiva, la historia de Roma adquiere noble gravedad. Varias veces en el curso de la historia, los romanos conocieron el terror de un fin inminente de la ciudad, cuya duración —en su creencia— había sido decidida en el mismo momento de su fundación por Rómulo. Jean Hubaux ha analizado con aguda penetración en *Grands mythes de Rome* los momentos capitales de ese drama provocado por la incertidumbre de los cálculos de la "vida" de Roma, en tanto que Jéróme Carcopino ha recordado los acontecimientos históricos y la tensión espiritual que justificaron la esperanza de una resurrección no catastrófica de la ciudad.[37] En todas las crisis históricas, dos mitos crepusculares asediaron al pueblo romano: 1°, la vida de la ciudad llegó a su término, pues su duración se limitaba a cierto número de años (el "número místico" revelado por las doce águilas vistas por Rómulo); y 2°, el "Año Magno" pondrá fin a toda la historia, por consiguiente a la de Roma, por una *ekpyrosis* universal. La historia misma de Roma se encargó de desmentir esos temores hasta una época muy avanzada. Pues al cabo de 120 años de la fundación de Roma, comprendieron que las doce águilas vistas por Rómulo no significaban 120 años de vida histórica para la ciudad, como lo temieron. Al cabo de 365 años pudieron comprobar que no se trataba de un "Año Magno", en que cada año de la ciudad había de tener el equivalente de un día, y se supuso que el destino concedía a Roma otra suerte de "Año Magno", compuesto de doce meses de 100 años. En cuanto al mito de las "edades" regresivas y del eterno retorno, compartido por la Sibila e interpretado por los filósofos por medio de las teorías de los ciclos cósmicos, varias veces esperaron que el paso de una "edad" a la otra pudiera efectuarse evitando la *ekpyrosis* universal. Pero dicha esperanza estaba siempre mezclada de inquietud. Cada vez que los acontecimientos históricos acentuaban su decadencia catastrófica, los romanos creían que el "Año Magno" estaba a punto de terminar y que Roma se hallaba en vísperas de su derrumbamiento. Cuando César pasó el Rubicón, Nigidio Fígulo presintió el comienzo de un drama cósmico-histórico que había de acabar con Roma y con la especie humana.[38] Pero

ese mismo Nigidio Fígulo creía [39] que la *ekpyrosis* no era fatal y que la renovación, la *metacosmesis* neopitagórica, era igualmente posible sin catástrofe cósmica, idea que Virgilio volvería a tomar para ampliarla.

Horacio no había podido disimular en su *Epodo* xvi el temor respecto de la suerte futura de Roma. Los estoicos, los astrólogos y la gnosis oriental veían en las guerras y las calamidades los signos de la inminente catástrofe final. Fundándose ora en el cálculo de la "vida" de Roma, ora en la doctrina de los ciclos cósmico-históricos, los romanos sabían que, fuese como fuere, la ciudad había de desaparecer antes del principio de un nuevo Eón. Pero el reinado de Augusto, al sobrevenir luego de largas y sangrientas guerras civiles, pareció instaurar *una pax aeterna.* Entonces quedó demostrado que los temores inspirados por los dos mitos —la "edad" de Roma y la teoría del Año Magno— eran gratuitos: "Augusto ha fundado de nuevo a Roma y ya nada debemos temer en cuanto a su vida", podían decirse quienes se habían preocupado por el misterio de las doce águilas vistas por Rómulo. "El pasaje de la edad de hierro a la edad de oro se ha efectuado sin *ekpyrosis",* podían decirse los que se vieron asediados por la teoría de los ciclos cósmicos. Así, Virgilio reemplaza el último *saeculum,* el del Sol, que debía provocar la combustión universal, por el siglo de Apolo, evitando la *ekpyrosis,* y suponiendo que las guerras fueron los propios signos del paso de la edad de hierro a la edad de oro.[40] Más tarde, cuando el reinado de Augusto parece haber realmente instaurado la edad de oro, Virgilio se esfuerza por tranquilizar a los romanos en cuanto a la duración de la ciudad. En la *Eneida* (i, v. 255 y sig.), Júpiter, dirigiéndose a Venus, le asegura que no fijará a los romanos ninguna suerte de limitación espacial o temporal: "es el imperio sin fin que les he dado".[41] Y no fue sino después de la publicación de la *Eneida* cuando Roma fue nombrada *urbs aeterna,* proclamándose a Augusto el segundo fundador de la ciudad. La fecha de su nacimiento, el 23 de septiembre, fue considerada "como el punto de partida del Universo al cual Augusto ha salvado la existencia y cambiado la faz".[42] Entonces se difunde la esperanza de que Roma puede regenerarse periódicamente *ad infinitum.* De modo que, libre de los mitos de las doce águilas y de la *ekpyrosis,* Roma podrá extenderse, como lo anuncia Virgilio,[43] hasta las regiones "que se hallan más allá de las rutas del sol y del año" *(extra anni solsique vias).* Asistimos así a un supremo esfuerzo hecho para librar a la historia del destino astral o de la ley de los ciclos cósmicos, y encontrar, por el mito de la renovación eterna de Roma, el mito arcaico de la regeneración anual (y, especialmente, no catastrófica) del Cosmos por medio de su eterna recreación por el Soberano o por el sacerdote. Es, sobre todo, una

tentativa para *valorar la historia en el plano cósmico;* es decir, para considerar los acontecimientos y las catástrofes históricas como verdaderas *combustiones* o *disoluciones cósmicas* que deben periódicamente poner fin al Universo para permitir su regeneración. Las guerras, las destrucciones, los sufrimientos históricos no son ya los *signos precursores* del paso de una "edad" cósmica a otra, sino que constituyen por sí mismos ese pasaje. Así, a cada nueva época de paz la historia se renueva y, por consiguiente, comienza un nuevo mundo; en último análisis (como hemos visto en el caso del mito constituido en torno a Augusto), el Soberano repite la Creación del Cosmos.

Hemos citado el ejemplo de Roma para mostrar cómo los acontecimientos históricos pudieron ser valorados por el sesgo de los mitos examinados en este capítulo. Integradas en una teoría-mito determinada (edad de Roma, Año Magno), las catástrofes pudieron no solamente ser soportadas por los contemporáneos, sino también valoradas de manera *positiva* inmediatamente después de su aparición. Naturalmente, la edad de oro instaurada por Augusto sólo sobrevivió por lo que creó en la cultura latina. La historia se encargó de desmentir la "edad de oro" luego de la muerte de Augusto, y los contemporáneos volvieron a vivir esperando un desastre inminente. Cuando Roma fue ocupada por Alarico, pareció que triunfaba el signo de las doce águilas de Rómulo: la ciudad había entrado en su duodécimo y último siglo de existencia. Sólo San Agustín se esforzaba por demostrar que nadie podía conocer el instante en que Dios decidiría poner fin a la historia, y que, en todo caso, aun cuando las ciudades tuviesen por su propia naturaleza una duración limitada, por ser la de Dios la única "ciudad eterna", ningún destino astral podía decidir la vida o la muerte de una nación. El pensamiento cristiano tendía así a superar definitivamente los viejos temas de la eterna repetición, del mismo modo que se había esforzado por superar todas las demás perspectivas arcaicas mediante el descubrimiento de la importancia de la experiencia religiosa de la "fe" y la del valor de la personalidad humana.

CAPÍTULO IV

‘EL TERROR A LA HISTORIA”
LA SUPERVIVENCIA DEL MITO DEL “ETERNO RETORNO”

El problema que abordamos en este último capítulo supera los límites que nos hemos impuesto para el presente ensayo. Por ello no haremos sino esbozarlo. Sería, en efecto, necesario comparar al hombre “histórico” (moderno), *que se sabe y se quiere creador de historia,* con el hombre de las civilizaciones tradicionales que, como hemos visto, tenía frente a la historia una actitud negativa. Ya la anulara periódicamente, ya la desvalorizara encontrándose siempre modelos y arquetipos transhistóricos, ya, en fin, le atribuyera un sentido metahistórico (teoría cíclica, significaciones escatológicas, etcétera), el hombre de las civilizaciones tradicionales no concedía al acontecimiento histórico ningún valor en sí: en otros términos, no lo consideraba como una *categoría específica de su propio modo de existencia.* Ahora bien: la comparación de esos dos tipos de humanidad implica un análisis de todos los “historicismos” modernos, y semejante análisis, para que fuera verdaderamente útil, nos llevaría lejos del tema principal de este trabajo. No obstante, nos vemos obligados a rozar el problema del *hombre que se reconoce y se quiere histórico,* porque el mundo moderno no está todavía, en esta hora, completamente ganado por el “historicismo”; aun asistimos al conflicto de dos concepciones: la concepción arcaica, que llamaríamos arquetípica y antihistórica, y la moderna, poshegeliana, que quiere ser histórica. Nos conformaremos con examinar un solo aspecto del problema, pero un aspecto esencial: las soluciones que ofrece la perspectiva historicista para que el hombre moderno pueda soportar la presión cada vez más poderosa de la historia contemporánea.

En los capítulos anteriores se ha mostrado con abundantes ejemplos la forma en que los hombres de las civilizaciones tradicionales soportaban la “historia”. Recordemos que se defendían de ella, ora aboliéndola periódicamente gracias a la repetición de la cosmogonía y a la regeneración periódica del tiempo, ora concediendo a los acontecimientos históricos una significación metahistórica, significación que no era solamente consoladora, sino también y ante todo coherente,

es decir, susceptible de integrarse en un sistema bien articulado en el que el cosmos y la existencia del hombre tenían cada cual su razón de ser. Debemos agregar que esta concepción tradicional de una defensa contra la historia, esa manera de soportar los acontecimientos históricos, siguió dominando al mundo hasta una época muy cercana a nosotros; y que aún hoy sigue consolando a las sociedades agrícolas (tradicionales) europeas que se mantienen con obstinación en una posición antihistórica y por ese hecho se hallan expuestas a los ataques violentos de todas las ideologías revolucionarias. El cristianismo de las capas populares europeas no ha conseguido abolir ni la teoría del arquetipo (que transformaba *un personaje histórico* en *héroe ejemplar y* el *acontecimiento histórico* en *categoría mítica),* ni las teorías cíclicas y astrales (gracias a las cuales la historia se justificaba y los sufrimientos provocados por la presión histórica revestían un sentido escatológico). Así, para no poner más que algunos ejemplos, los invasores bárbaros de la alta Edad Media estaban asimilados al arquetipo bíblico Gog y Magog, y por lo tanto recibían un estatuto ontológico y una función escatológica. Unos siglos después, Gengis Khan iba a ser considerado por los cristianos como un nuevo David, destinado a realizar las profecías de Ezequiel. Así aclarados, los sufrimientos y las catástrofes provocados por la aparición de los bárbaros en el horizonte histórico de la Edad Media eran "soportados" de acuerdo con el mismo proceso que había hecho posible, unos milenios antes, soportar el terror histórico en el Oriente antiguo. Tales justificaciones de las catástrofes son las que aún hoy hacen posible la existencia de decenas de millones de hombres que siguen reconociendo, en la presión ininterrumpida de los acontecimientos, los signos de la voluntad divina o de una fatalidad astral.

Si pasamos a la otra concepción tradicional —la del tiempo cíclico y de la regeneración periódica de la historia, ya ponga en juego o no el mito de la "eterna repetición"—, aun cuando los primeros pensadores cristianos se opusieron a ella al principio encarnizadamente, acabó por ser aceptada por toda la Edad Media, fue tolerada hasta muy entrado el Renacimiento y en nuestros días parece que vuelve a gozar de cierto crédito. No podemos pensar en resumir aquí los admirables análisis, tan poco conocidos, de P. Duhem y de L. Thorndike, seguidos y completados por Sorokin.[*]

[*] I. P. Duhem, *Le Systeme du Monde,* Paris, 1913 y sig. ; L. Thorndike, *History of Magic and Experimental Sciences,* New York, 1929 ; P. Sorokin, *Social and Cultural Dynamics,* vol. II (New York, 1937).

Recordemos solamente que a pesar de la reacción de un Orígenes, de un San Basilio, de un San Gregorio y de un San Agustín, las teorías de los ciclos y de las influencias astrales sobre el destino humano y sobre los acontecimientos históricos fueron acogidas, cuando menos en parte, por otros Padres y escritores eclesiásticos como Clemente de Alejandría, Minucio Félix, Arnobio, Teodoreto.[1] En el apogeo de la Edad Media, esas teorías empiezan a dominar la especulación historiológica y escatológica. Ya populares en el siglo vii,[2] reciben una elaboración sistemática en el siglo siguiente, sobre todo luego de las traducciones de escritores árabes.[3] Se realizan entonces esfuerzos por establecer correlaciones cada vez más precisas entre los factores cósmicos y geográficos y las periodicidades respectivas (en el sentido ya indicado por Tolomeo, en el siglo ii d. de C., en su *Tetrabiblos).* Un Alberto Magno, un Santo Tomás, un Rogerio Bacon, un Dante[4] y muchos otros creen que los ciclos y las periodicidades de la historia del mundo están regidos por la influencia de los astros, sea que esta influencia obedezca a la voluntad de Dios, o que —hipótesis que va imponiéndose cada vez más— se la considere como una fuerza inmanente al Cosmos.[5] En resumen: para adoptar la fórmula de Sorokin,[6] la Edad Media está dominada por la concepción escatológica (en sus dos momentos esenciales: la creación y el fin del mundo), completada por la teoría de la ondulación cíclica que explica el retorno periódico de los acontecimientos. Ese doble dogma dirige la especulación hasta el siglo xvii, aun cuando paralelamente comienza a apuntar una teoría del progreso lineal de la historia. Los gérmenes de dicha teoría se perciben también en los escritos de Alberto Magno y de Santo Tomás, pero es sobre todo en el *Evangelio Eterno* de Joaquín de Fiore donde se presenta con toda su coherencia, e integrada en una genial escatología de la historia, la más importante que haya conocido el cristianismo después de San Agustín. Joaquín de Flore divide la historia del mundo en tres grandes épocas, inspiradas y dominadas sucesivamente por una persona de la Trinidad: el Padre, el Hijo, el Espíritu Santo. En la visión del abad calabrés, cada una de dichas épocas revela, *en la historia,* una nueva dimensión de la divinidad y, por ese hecho, permite un perfeccionamiento progresivo de la humanidad, que en la última fase —inspirada por el Espíritu Santo— desemboca en la libertad espiritual absoluta.*

* Fue una verdadera tragedia para el mundo occidental que las especulaciones profético-escatológicas de Joaquín de Flore, aun cuando inspiraron y fecundaron el pensamiento de un San Francisco de Asís, de un Dante, de un Savonarola, cayeran tan pronto en el vacío,

Pero, como decíamos, la tendencia que se impone cada vez más es la de una inmanentización de la teoría cíclica. Junto a voluminosos tratados astrológicos, empiezan igualmente a ver la luz las consideraciones de la astronomía científica. Así en las teorías de Tycho Brahe, Képler, Cardan, G. Bruno o Campanella, la ideología cíclica sobrevive junto a la nueva concepción del progreso lineal que profesan por ejemplo un Francis Bacon o un Pascal. A partir del siglo xvii el "linealismo" y la concepción progresista de la historia se afirman cada vez más, instaurando la fe en un progreso infinito, fe proclamada ya por Leibniz, dominante en el siglo de las "luces" y vulgarizada en el siglo xix gracias al triunfo de las ideas evolucionistas. Fue menester esperar a nuestro siglo para que se esbozaran de nuevo ciertas reacciones contra el "linealismo" histórico y volviera a despertarse cierto interés por la teoría de los ciclos:[7] así asistimos, en economía política, a la rehabilitación de las nociones de ciclo, de fluctuación, de oscilación periódica; en filosofía Nietzsche pone de nuevo en el orden del día el mito del eterno retorno: en la filosofía de la historia, un Spengler, un Toynbee se dedican al problema de la periodicidad, etcétera.

Respecto de esa rehabilitación de las concepciones cíclicas, Sorokin observa justamente[8] que las teorías actuales sobre la muerte del Universo no excluyen la hipótesis de la creación de un nuevo Universo, o sea algo parecido a la teoría del "Año Magno" de las especulaciones grecoorientales y al ciclo *yuga* del pensamiento hindú.[9] En realidad podría decirse que sólo en las teorías cíclicas modernas se da todo su alcance al sentido del mito arcaico de la eterna repetición. Las teorías cíclicas medievales se conformaban con justificar la periodicidad de los acontecimientos integrándolos en los ritmos cósmicos y en las fatalidades astrales. Sin embargo, implícitamente se afirmaba también la *repetición* cíclica de las acontecimientos históricos, incluso cuando esa repetición no era eterna. Aún más: como los acontecimientos históricos dependían de ciclos y de situaciones astrales, se tornaban *inteligibles* y aun *previsibles,* puesto que encontraban un *modelo* trascendente; las

---

sobreviviendo el nombre del monje calabrés tan sólo para cubrir una multitud de escritos apócrifos. La inminencia de la libertad espiritual no sólo con relación a los dogmas, sino también respecto de la sociedad (libertad que Joaquín concebía como una *necesidad a la vez de la dialéctica divina y de la dialéctica histórica),* fue profesada de nuevo, posteriormente, por las ideologías de la Reforma y del Renacimiento, pero en términos muy distintos y siguiendo otras perspectivas espirituales.

guerras, el hambre, las miserias provocadas por la historia contemporánea sólo eran a lo sumo imitación de un arquetipo, fijado por los astros y por las normas celestes, de las cuales no siempre estaba ausente la voluntad divina. Del mismo modo que a fines de la antigüedad, esas nuevas expresiones del mito de la eterna repetición eran sobre todo apreciadas por las élites intelectuales y consolaban particularmente a quienes soportaban la presión de la historia. Las masas campesinas, tanto en la antigüedad como en los tiempos modernos, se interesaban menos por las fórmulas cíclicas y astrales; en efecto, encontraban apoyo y consuelo en la concepción de los arquetipos y de la repetición, concepción que ellos "vivían" menos en el plano del cosmos y de los astros que en el plano mítico-histórico (transformando, por ejemplo, los personajes históricos en héroes ejemplares, los acontecimientos históricos en categorías míticas, etcétera).[10]

LAS DIFICULTADES DEL HISTORICISMO

La reaparición de las teorías cíclicas en el pensamiento contemporáneo es rica de sentido.[*] No estando en posición como para pronunciarnos sobre su validez, nos contentaremos con observar que la formulación en términos modernos de un mito arcaico delata, por lo menos, el deseo de hallar un sentido y una justificación transhistórica a los acontecimientos históricos. Y así volvemos a la posición prehegeliana, quedando implícitamente en discusión la validez de las soluciones "historicistas" de Hegel y Marx al existencialismo. Desde Hegel, en efecto, todo esfuerzo tiende a salvar y a valorar el *acontecimiento histórico* en cuanto tal, el acontecimiento *en sí mismo y por sí mismo.* Sin embargo, Hegel conservaba algo de la concepción judeocristiana de la historia: el acontecimiento histórico era para él la manifestación del Espíritu Universal. Hasta puede entreverse un paralelismo entre la filosofía de la historia de Hegel y la filosofía de la historia presentida por los profetas

[*] * Cf. A. Rey, *Le retour éternel et la philosophie de la physique* (París, 1927); Sorokin, *Contemporary Sociológical Theories* (New York, 1928), págs. 728-741; Toynbee, *A Study of History,* vol. iii (Oxford, 1934); Elsworth Huntington, *Mainsprings of Civilization* (New York, 1945), especialmente pág. 453 y sig.; Jean-Claude Antoine, *L'Éternel Retour de l'Histoire deviendra-t-il objet de saence'í* ("Critique", N° 27, agosto 1948, pág. 723 y sig.).

hebreos; para éstos como para aquél un acontecimiento es irreversible y válido en sí mismo en cuanto es una nueva manifestación de la voluntad de Dios —posición característicamente "revolucionaria", recordémoslo, en la perspectiva de las sociedades tradicionales dirigidas por la repetición eterna de los arquetipos—. Según Hegel, el destino de un pueblo conservaba todavía una significación transhistórica, porque toda historia revelaba una nueva y más perfecta manifestación del Espíritu Universal. Pero con Marx, la historia se despoja de toda significación trascendente; no es más que la epifanía de la lucha de clases. ¿En qué medida semejante teoría podía justificar los sufrimientos históricos? Basta con interrogar, entre otras, a la patética resistencia de un Bielinski o de un Dostoiewski, quienes se preguntaban cómo podrían rescatarse en la perspectiva de la dialéctica de Hegel y Marx todos los dramas de la opresión, las calamidades colectivas, las deportaciones, las humillaciones y las degollinas de que está plagada la historia universal. El marxismo reserva, sin embargo, un *sentido* a la

166

historia. Para el marxismo los acontecimientos no son una sucesión de arbitrariedades; acusan una estructura coherente y, sobre todo, llevan a un fin preciso: la eliminación final del terror a la historia, la "salvación". Es por ello que al término de la filosofía marxista de la historia se encuentra la Edad de Oro de las escatologías arcaicas. En ese sentido es cierto decir que Marx no sólo ha "hecho que la filosofía de Hegel volviera a poner los pies en la tierra", sino que asimismo ha revalorizado en un nivel exclusivamente humano el mito primitivo de la Edad de Oro, con la diferencia de que coloca la Edad de Oro *exclusivamente al final de la historia* en vez de ponerla *también* al principio. Ahí está, para el militante marxista, el secreto del remedio al terror a la historia: así como los contemporáneos de una "edad oscura" se consolaban del acrecimiento de los sufrimientos diciéndose que la agravación del mal precipita el rescate final, del mismo modo el militante marxista de nuestro tiempo advierte en el drama provocado por la presión de la historia un mal necesario, el pródromo del triunfo próximo que acabará para siempre con todo "mal histórico".

El "terror a la historia" es cada vez más difícil de soportar en la perspectiva de las diversas filosofías historicistas. Es que todo acontecimiento histórico halla su sentido completo y exclusivo en su misma realización. No tenemos por qué recordar aquí las dificultades teóricas del historicismo que ya perturban a Rickert, Troeltsch y Simmel y que los esfuerzos recientes de Croce, de K. Mannheim o de Ortega y Gasset sólo exorcizan parcialmente. En estas páginas no tenemos por qué

debatir la razón filosófica del historicismo como tal, ni tampoco la posibilidad de fundar una "filosofía de la historia" que supere decididamente el relativismo.

Una sola cuestión nos interesa: ¿cómo puede ser soportado el "terror a la historia" en la perspectiva del historicismo? La justificación de un acontecimiento histórico por el simple hecho de que es acontecimiento histórico, dicho de otro modo, por el simple hecho de que *se produjo de ese modo,* encontrará grandes dificultades para librar a la humanidad del terror que los acontecimientos le inspiran. Advirtamos bien que no se trata del problema del mal, el cual, desde cualquier ángulo que sea encarado, sigue siendo un problema filosófico y religioso; se trata del problema de la historia como tal, del "mal" que va ligado, no a la condición del hombre, sino a su actividad. Quisiéramos saber, por ejemplo, cómo pueden soportarse, y justificarse, los dolores y la desaparición de tantos pueblos que sufren y desaparecen por el simple motivo de hallarse en el camino de la historia, de ser vecinos de imperios en estado de expansión permanente, etcétera. ¿Cómo justificar, por ejemplo, el hecho de que el sudeste de Europa haya debido sufrir durante siglos —y por consiguiente renunciar a toda veleidad de existencia histórica superior, a la creación espiritual en el plano universal— por la sola razón de *hallarse* en la ruta de los invasores asiáticos y de ser luego vecino del imperio otomano? Y en nuestros días, cuando la presión histórica no permite ya ninguna evasión, ¿cómo podrá el hombre soportar las catástrofes y los horrores de la historia —desde las deportaciones y los asesinatos colectivos hasta el bombardeo atómico— si, por otro lado, no se presiente ningún signo, ninguna intención transhistórica, si tales horrores son sólo el juego ciego de fuerzas económicas, sociales o políticas o, aun peor, el resultado de las "libertades" que una minoría se toma y ejerce directamente en la escena de la historia universal?

Sabemos cómo pudo la humanidad soportar en el pasado los sufrimientos históricos: eran considerados como un castigo de Dios, el síndrome del ocaso de la "Edad", etcétera. Y sólo fueron aceptados precisamente porque tenían un sentido metahistórico, porque, para la gran mayoría de la humanidad, que aún permanecía en la perspectiva tradicional, la historia no tenía y *no podía tener* ningún valor en sí. Cada héroe repetía la gesta arquetípica, cada guerra reiniciaba la lucha entre el bien y el mal, cada nueva injusticia era identificada con los sufrimientos del Salvador (o, en el mundo precristiano, con la pasión de un Mensajero divino o dios de la vegetación, etcétera), cada nueva matanza repetía el fin glorioso de los mártires, etcétera. No hemos de decidir si tales

motivos eran o no pueriles, o si semejante *rechazo* de la historia resultaba siempre eficaz. Un solo hecho cuenta, en nuestra opinión: que gracias a ese parecer decenas de millones de hombres han podido tolerar, durante siglos, grandes presiones históricas sin desesperar, sin suicidarse ni caer en la sequedad espiritual que siempre acarrea consigo una visión relativista o nihilista de la historia.

Por lo demás, como ya hemos observado, una fracción muy grande de la población de Europa, por no hablar de los otros continentes, vive todavía actualmente en esa perspectiva tradicional, anti "historicista". De modo que en primer lugar es a las élites a las que se plantea el problema, puesto que son las únicas obligadas, cada vez con mayor rigor, a tener conciencia de su situación histórica. Ciertamente el cristianismo y la filosofía escatológica de la historia no han dejado de satisfacer a una parte considerable de esas élites. Hasta cierto punto, también puede decirse que el marxismo —sobre todo en sus formas populares— constituye para algunos una defensa contra el terror a la historia. Sólo la posición historicista, en todas sus variedades y en todos sus matices —desde el "destino" de Nietzsche hasta la "temporalidad" de Heidegger—, sigue desarmada.* No es de ningún modo coincidencia fortuita el hecho de que la desesperación, el *amor fati y* el pesimismo hayan sido en esta filosofía llevados a la categoría de virtudes heroicas y de instrumentos de conocimiento.

Sin embargo, esta posición, aun cuando sea la más moderna, y en cierto sentido casi inevitable para todos los pueblos que definen al hombre como "ser histórico", no ha conquistado definitivamente el pensamiento contemporáneo. En páginas anteriores hemos expuesto diversas orientaciones recientes que tienden a revalorizar el mito de la periodicidad cíclica, incluso el del eterno retorno. Esas orientaciones

---

* NOS permitimos subrayar, además, que el "historicismo" fue creado y profesado ante todo por pensadores que pertenecían a naciones para las cuales la historia jamás fue un *terror continuo.* Esos pensadores quizás hubieran adoptado otra perspectiva si hubiesen pertenecido a naciones señaladas por la "fatalidad de la historia". En todo caso, quisiéramos saber si la teoría según la cual todo lo que sucede está "bien" justamente *porque sucedió* (cf., por ejemplo, Croce) hubiera sido abrazada alegremente por los pensadores de los países bálticos, de los Balcanes, o de las colonias. Para la "justificación" del acontecimiento histórico por Croce, remitimos a la excelente refutación de Adriano Tilgher, en *Critica dello Storicismo,* que desgraciadamente es casi desconocida.

menosprecian no sólo al historicismo sino también a la historia como tal. Creemos estar autorizados para descubrir en ellas, más que una resistencia a la historia, una rebelión contra el *tiempo* histórico, una tentativa para reintegrar ese tiempo histórico, cargado de experiencia humana, en el tiempo cósmico, cíclico e infinito. En todo caso es interesante señalar que la obra de dos de los escritores más significativos de nuestro tiempo —T. S. Eliot y James Joyce— está profundamente impregnada por la nostalgia del mito de la repetición eterna y, en resumidas cuentas, de la *abolición del tiempo.* Asimismo es menester considerar que cuanto más se agrave el terror a la historia, cuanto más precaria se haga la *existencia* debido a la *historia,* tanto más crédito perderán las posiciones del historicismo. Y, en un momento en que la historia podría aniquilar a la especie humana en su totalidad —cosa que ni el Cosmos, ni el hombre, ni la casualidad consiguieron hacer hasta ahora—, no sería extraño que nos fuese dado asistir a una tentativa desesperada para prohibir "los *acontecimientos de la historia*" mediante la reintegración de las sociedades humanas en el horizonte (artificial, por ser impuesto) de los arquetipos y de su repetición. En otros términos, no está vedado concebir una época, no muy lejana, en que la humanidad, para asegurarse la supervivencia, se vea obligada a dejar de *"seguir"* haciendo la *"historia"* en el sentido en que empezó a hacerla a partir de la creación de los primeros imperios, en que se conforme con *repetir* los hechos arquetípicos prescriptos y se esfuerce por *olvidar,* como insignificante y peligroso, todo hecho espontáneo que amenazara con tener consecuencias "históricas". Incluso resultaría interesante comparar la solución antihistórica de las sociedades futuras con los mitos paradisíacos o escatológicos de la Edad de Oro de los orígenes o del fin del mundo. Pero como tenemos proyectado proseguir en otro momento con esas especulaciones, volveremos ahora a nuestro problema: la posición del hombre histórico en relación con el hombre arcaico, y trataremos de comprender las objeciones opuestas a este último en virtud de la perspectiva historicista.

LIBERTAD E HISTORIA

En el rechazo de las concepciones de la periodicidad histórica y por lo tanto, en suma, en el rechazo de las concepciones arcaicas de los arquetipos y de la repetición, tendríamos derecho a ver la resistencia del hombre moderno a la Naturaleza, la voluntad del "hombre histórico" de

afirmar su autonomía. Como Hegel observaba con noble suficiencia, nunca ocurre nada nuevo en la Naturaleza. Y la diferencia capital entre el hombre de las civilizaciones arcaicas y el hombre moderno, "histórico", está en el valor creciente que éste concede a los acontecimientos históricos, es decir, a esas "novedades" que, para el hombre tradicional, constituían hallazgos carentes de significación, o infracciones a las normas (por consiguiente "faltas", "pecados", etcétera) y que, por esa razón, necesitaban ser "expulsados" (abolidos) periódicamente. El hombre que se coloca en el horizonte histórico tendría derecho a ver en la concepción tradicional de los arquetipos y de la repetición una reintegración extraviada de la historia (de la "libertad" y de la "novedad") en la Naturaleza (en la cual todo se repite). Pues, como puede observarlo el hombre moderno, los arquetipos mismos constituyen una "historia" en la medida en que se componen de gestas, acciones y decretos que, aun cuando se supone que se han manifestado *in illo tempore,* no obstante se han *manifestado,* es decir, han nacido en el *tiempo,* han "ocurrido" como cualquier otro acontecimiento histórico. Los mitos primitivos mencionan muy a menudo el nacimiento, la actividad y la desaparición de un dios o de un héroe cuyas hazañas ("civilizadoras") se repetían en lo sucesivo hasta lo infinito. Lo que equivale a decir que también el hombre arcaico conoce una *historia,* aunque esa historia sea primordial y se sitúe en un *tiempo mítico.* El rechazo opuesto a la historia por el hombre arcaico, su negativa a situarse en un tiempo concreto, histórico, denunciaría, pues, un cansancio precoz, la fobia al movimiento y la espontaneidad; en definitiva, puesto entre la aceptación de la condición histórica y de sus riesgos, por un lado, y su reintegración a los modos de la Naturaleza por otro, optaría por esa reintegración. El hombre moderno tendría incluso derecho a ver, en esa adhesión tan absoluta del hombre arcaico a los arquetipos y a la repetición, no sólo la admiración de los primitivos ante sus primeras *ges tas libres,* espontáneas y creadoras, y su *veneración* repetida hasta lo infinito, sino también un sentimiento de culpabilidad del hombre que acaba de apartarse del paraíso de la animalidad (de la Naturaleza), sentimiento que lo incita a reintegrar en el mecanismo de la repetición eterna de la Naturaleza las pocas hazañas primordiales, espontáneas y creadoras, que señalaron la aparición de la libertad. Prosiguiendo este examen crítico, el hombre moderno podría también descubrir en ese miedo, en esa vacilación o ese cansancio ante cualquier gesta sin arquetipo, la tendencia de la Naturaleza al equilibrio y al reposo; y descubriría esa tendencia en el anticlímax que sigue fatalmente a toda hazaña exuberante de la Vida y que algunos llegan a encontrar incluso en esa necesidad que siente la

razón de unificar lo Real mediante el conocimiento. En último análisis, el hombre moderno, que acepta la historia o pretende aceptarla, puede reprochar al hombre arcaico, prisionero del horizonte mítico de los arquetipos, su impotencia *creadora,* o lo que es lo mismo, su incapacidad para aceptar los riesgos que lleva en sí todo acto de creación. Para el moderno, el hombre no puede ser *creador* sino en la medida en que es *histórico;* en otros términos, toda creación le está prohibida, salvo la que nace en su propia *libertad; y* por consiguiente se le rehusa todo, menos *la libertad de hacer la historia haciéndose a sí mismo.*

A esas críticas del hombre moderno, el hombre de las civilizaciones tradicionales podría contestar mediante una contracrítica que sería al mismo tiempo una apología del tipo de existencia arcaica. Es cada vez más discutible —observaría— que el hombre moderno pueda hacer la historia. Al contrario, cuanto más moderno se torna[*] —es decir, cuanto más desprovisto de defensa ante el terror a la historia—, tanto menos posibilidad tiene de hacer, *él,* la historia. Pues esa historia, o se hace sola (gracias a los gérmenes depositados por acciones que ocurrieron en el pasado, hace varios siglos, incluso varios milenios: citemos las consecuencias del descubrimiento de la agricultura o de la metalurgia, de la revolución industrial del siglo xviii, etcétera), o bien tiende a dejarse hacer por un número cada vez más restringido de hombres, los cuales no sólo prohíben a la masa de sus contemporáneos intervenir directa o indirectamente en la historia que ellos hacen (o que *él* hace) sino que dispone además de medios suficientes para obligar a cada individuo a soportar las consecuencias de esa historia para *él,* es decir, a vivir inmediatamente y sin cesar en el espanto de la historia. La libertad de hacer la historia de que se jacta el hombre moderno es ilusoria para la casi totalidad del género humano. A lo sumo le queda la libertad de elegir entre dos posibilidades: 1°, oponerse a la historia que hace esa limitada minoría (y en este caso tiene la libertad de elegir entre el suicidio y el destierro); 2°, refugiarse en una existencia subhumana o en la evasión. La libertad que implica la existencia “histórica” pudo ser posible —y aun así con ciertos límites— al principio de la época moderna, pero tiende a volverse cada vez más inaccesible a medida que

[*] Es conveniente precisar que, en este contexto, el "hombre moderno" es el que quiere ser exclusivamente histórico, es decir, ante todo, e! "hombre" del historicismo, del marxismo y del existencialismo. Es superfluo agregar que no todos los modernos se reconocen en semejante hombre.

esa época se torna más "histórica", o sea más extraña a todo modelo transhistórico. De modo natural, el marxismo y el fascismo, por ejemplo, deben llevar a la constitución de dos tipos de existencia histórica: la del jefe (el único verdaderamente "libre") y la de los adeptos que descubren en la existencia histórica del jefe, no un arquetipo de su propia existencia, sino el legislador de las gestas que les están provisionalmente permitidas.

Así, para el hombre tradicional, el hombre moderno no constituye el tipo de un ser *libre* ni el de un *creador* de historia. Por el contrario, el hombre de las civilizaciones arcaicas puede estar orgulloso de su modo de existencia, que le permite ser libre y crear. Es libre de no ser ya lo que fue, libre de anular su propia "historia" mediante la abolición periódica del tiempo y la regeneración colectiva. El hombre que aspira a ser histórico no puede aspirar en modo alguno a esa libertad del hombre arcaico respecto de su propia "historia", pues para el moderno la suya no sólo es irreversible sino también constitutiva de la existencia humana. Sabemos que las sociedades arcaicas y tradicionales admitían la libertad de comenzar cada año una nueva existencia, "pura", con virtualidades vírgenes. Y esto no puede ser, de ningún modo, considerado como una imitación de la Naturaleza que también se regenera periódicamente, "empezando de nuevo" cada primavera, volviendo a encontrar cada primavera todas sus potencias intactas. En efecto, mientras que la Naturaleza se repite a sí misma, siendo cada nueva primavera la misma eterna primavera (es decir, la repetición de la creación), la "pureza" del hombre arcaico luego de la abolición periódica del tiempo y el restablecimiento de sus virtualidades intactas, le permite en el umbral de cada "vida nueva" una existencia continua en la eternidad y, por consiguiente, la abolición definitiva, *hic et nunc,* del tiempo profano. Las "posibilidades" intactas de la Naturaleza a cada primavera y las "posibilidades" del hombre arcaico en el umbral de cada año nuevo no son, pues, homologas. La Naturaleza sólo se encuentra a sí misma, mientas que el hombre arcaico halla la posibilidad de trascender definitivamente el tiempo y vivir en la eternidad. En la medida en que fracasa al hacerlo, en la medida en que "peca", es decir, en que cae en la existencia "histórica", en el tiempo, estropea cada año esa posibilidad. Por lo menos conserva la *libertad* de anular esas faltas, de borrar el recuerdo de su "caída en la historia" y de intentar de nuevo una salida definitiva del tiempo."

Por otro lado, el hombre arcaico tiene seguramente el derecho a considerarse más *creador* que el hombre moderno que se define a sí mismo como creador sólo de la historia. Cada año, en efecto, el hombre

arcaico toma parte de la repetición de la cosmogonía, el acto creador por excelencia. Hasta puede agregarse que, durante algún tiempo, el hombre ha sido "creador" en el plano cósmico, al limitar esa cosmogonía periódica (por lo demás, repetida por él en todos los otros planos de la vida)[12] y participar en ella.* Debemos recordar igualmente las implicaciones "creacionistas" de las filosofías y de las técnicas orientales, hindúes en particular, que también entran en el mismo horizonte tradicional. Oriente rechaza en forma unánime la idea de la irreductibilidad ontológica de lo existente, aunque también parta de una suerte de "existencialismo" (a saber, de la comprobación del "sufrimiento" como si-tuación-tipo de cualquier condición cósmica). Sólo que Oriente no acepta como definitivo e irreductible el destino del ser humano. Las técnicas orientales se esfuerzan ante todo por anular o superar la condición humana.[13] Sobre este particular se puede hablar, no sólo de libertad (en el sentido positivo) ni de emancipación (en el sentido negativo), sino verdaderamente de *creación;* pues se trata de *crear un hombre nuevo y* de crearlo en un plano suprahumano, un hombre-dios, como nunca pasó por la imaginación del hombre histórico poder crearlo.

DESESPERACIÓN O FE

Sea como fuere, este diálogo entre el hombre arcaico y el hombre moderno carece de significación para nuestro problema. En efecto, sea cual fuere la verdad respecto de la libertad y de las virtualidades creadoras del hombre histórico, es seguro que ninguna de las filosofías historicistas está en condiciones de defenderlo del terror a la historia. Se podría imaginar aún una última tentativa: para salvar a la historia y fundar una ontología de la historia se consideraría a los acontecimientos como una serie de "situaciones" gracias a las cuales el espíritu humano toma conocimiento de los niveles de la realidad, que, de otro modo, seguirían siendo inaccesibles. Esta empresa de justificación de la historia no está desprovista de interés** y nos prometemos volver sobre el

* Sin hablar de las posibilidades de "creación mágica" en las sociedades tradicionales, y que son reales.

** Sólo por medio de una argumentación de este tipo podría fundarse una sociología del conocimiento que no condujera al relativismo o al escepticismo. Las "influencias" económicas, sociales, nacionales,

particular en otro lugar. Pero podemos observar ya que semejante posición no pone al amparo del terror a la historia sino en la medida en que postula por lo menos la existencia del Espíritu Universal. ¿Qué consuelo encontraríamos en saber que los sufrimientos de millones de hombres han permitido la revelación de una situación límite de la condición humana, si más allá de dicha situación límite sólo hubiera la nada? Una vez más, no es cuestión de juzgar la validez de una filosofía historicista, sino solamente de comprobar en qué medida semejante filosofía puede conjurar el terror a la historia. Si para disculpar a las tragedias históricas basta con que se las considere como el medio que ha permitido al hombre conocer el límite de la resistencia humana, dicha excusa no podría en modo alguno exorcizar la desesperación.

En realidad, el horizonte de los arquetipos y de la repetición sólo puede ser superado impunemente mediante una filosofía de la libertad que no excluya a Dios. Tal cosa fue, por lo demás, lo que aconteció cuando el horizonte de los arquetipos y de la repetición fue por primera vez superado por el judeocris-tianismo, que introdujo en la experiencia religiosa una nueva categoría: la *fe*. No hay que olvidar que si la fe de Abrahán se define: para Dios todo es posible, la fe del cristianismo implica que todo es posible también para el hombre. "...Tened fe en Dios. En verdad os digo que cualquiera que dijere a ese monte: Levántate y échate en el mar, y no dudare en su corazón, mas creyere que se hará cuanto dijere, todo le será hecho. Por tanto os digo, que todas las cosas que pidiereis orando, creed que las recibiréis, y os vendrán" (Marcos, xi, 22-24).* La fe, en ese contexto, como asimismo en muchos otros, significa

---

culturales, etcétera, que gravitan sobre las "ideologías" (en el sentido que Karl Mannheim da al término) no anularían su valor objetivo, del mismo modo que la fiebre o la intoxicación que revela a un poeta una nueva creación poética, no compromete el valor de ésta. Todas esas "influencias" sociales, económicas, etcétera, serían, por el contrario, *ocasiones* para encarar un universo espiritual desde ángulos nuevos. Pero cae de su peso que la sociología del conocimiento, es decir, el estudio del condicionamiento sociológico de las ideologías, no puede evadirse del relativismo sino afirmando la autonomía del espíritu; lo cual es algo que, si comprendemos bien, Karl Mannheim no se atrevió a afirmar.

* Es menester no desechar con suficiencia semejantes afirmaciones por la sola razón de que implican la posibilidad del milagro. Si los milagros han sido tan raros desde la aparición del cristianismo, ello no es por culpa del cristianismo, sino de los cristianos.

la emancipación absoluta de toda especie de "ley" natural, y por lo tanto la más alta libertad que el hombre pueda imaginar: la de poder intervenir en el estatuto ontológico mismo del Universo. Es, en consecuencia, una libertad *creadora* por excelencia. En otros términos, constituye una nueva fórmula de colaboración del hombre en la creación, la primera, pero también la única, que haya sido dada desde la superación del horizonte tradicional de los arquetipos y de la repetición. Sólo semejante libertad (dejando de lado su valor soteriológico, y por consiguiente religioso en el sentido estricto) es capaz de defender al hombre moderno del terror a la historia: a saber, una libertad que tiene su fuente y halla su garantía y su apoyo en Dios. Toda otra libertad moderna, por más satisfacciones que procure al que la posea, es impotente para justificar la historia; lo cual, para todo hombre sincero consigo mismo, equivale al terror a la historia.

Puede decirse también que el cristianismo es la "religión" del hombre *moderno* y del hombre *histórico,* del que ha descubierto simultáneamente la *libertad* personal y el *tiempo continuo* (en lugar del tiempo cíclico). También es interesante notar que la existencia de Dios se imponía con mucha mayor urgencia al hombre moderno, para quien la historia existe como tal, como historia y no como repetición, que al hombre de las culturas arcaicas y tradicionales, quien, para defenderse del terror a la historia, disponía de todos los mitos, ritos y comportamientos mencionados en el curso de este libro. Por lo demás, aun cuando la idea de Dios y las experiencias religiosas que implica existieran desde los tiempos más remotos, pudieron a veces ser reemplazadas por otras "formas" religiosas (totemismo, culto de los antepasados, Grandes Diosas de la fecundidad, etcétera) que respondían con más prontitud a las necesidades religiosas de la humanidad "primitiva". En el horizonte de los arquetipos y de la repetición, el terror a la historia, cuando se puso de manifiesto, pudo ser soportado. Desde la "invención" de la fe en el sentido judeocristiano del vocablo (o sea el de que para Dios todo es posible), el hombre apartado del horizonte de los arquetipos y de la repetición no puede ya defenderse de ese terror sino mediante la idea de Dios. En efecto, solamente presuponiendo la existencia de Dios conquista, por un lado, la *libertad* (que le concede autonomía en un universo regido por leyes, o, en otros términos, la "inauguración" de un modo de ser nuevo y único en el Universo), y por otro lado, la *certeza* de que las tragedias históricas tienen una significación transhistórica, incluso cuando esa significación no sea

siempre evidente para la actual condición humana. Toda otra situación del hombre moderno conduce, en última instancia, a la desesperación. Una desesperación provocada, no por su propia existencialidad humana, sino por su presencia en un universo histórico en el cual casi la totalidad de los seres humanos viven acosados por un terror continuo (aun cuando no siempre sea consciente). En este aspecto, el cristianismo se afirma sin discusión como la religión del "hombre caído en desgracia": y ello en la medida en que el hombre moderno está irremediablemente integrado a la *historia* y al progreso, y en que la historia y el progreso son caídas que implican el abandono definitivo del paraíso de los arquetipos y de la repetición.

NOTAS

NOTAS AL CAPÍTULO PRIMERO

1 Cf. Mircea Eliade, *Traite d'Historie des Religions,* pág. 191 y sig.

2 Cf. Mircea Eliade, *Cosmologie si alchimie babiloniana,* referencia en pág. 21 y sig.

3 E. Chiera, *Sumerian religious texts, 1,* pág. 29.

4 Holmberg, *Der Baum des Lebens,* pág. 39.

5 Cf. R. Weill, *Le Champ des roseaux, pág.* 62 y sig.

6 *Bundahishn,* I[er] capítulo.

7 H. S. Nyberg, *Questions de cosmogonie, II*, págs. 35-36.

8 *Éxodo,* xxv, 8-9.

9 *Éxodo,* xxv, 40.

10 *Crónicas,* i, xxviii, 19.

11 Burrows, *The Labyrinth,* pág. 65 y sig.

12 Cf. Eliade, *op. cit.,* pág. 22; Burrows, *op. cit.,* pág. 60 y sig.

13 *Sabiduría,* 9, 8.

14 Charles, *Apocrypha, ii*, 482, nota.

15 Charles, *op. cit.,* II, 405 ; A. Pincherle, Gli *Oracoli Sibillini giudaici,* págs. 95-96.

16 *Mahavastu,* 39, 2 ; cf. también Coomaraswamy, *Svayamatrnna,* 24.

17 Platón, *La República,* 592 *b;* cf. Ibid., 500 *e.*

18 Racine, Phedre, 247, 251.

19 Eliade, *op. Cit.,* pág. 22.

20 Cf. Van Hamel, citado por Van der Leeuw, *L'Homme primitif ef la religión,* pág. 110.

21 Coomaraswamy, *The Rig-Veda as Land-nána-bók,* pág. 26, etcétera.

22 *Catapatha Brahmana* (xii, 1, 1, 1-4).

23 Por ej. Ç*at, Brah.,* xiv, 1, 2, 26, etcétera; véase cap. II.

24 Mircea Eliade, *Cosmologie et alchimie babyloniennes.*

25 Kirfel, *Kosmographie,* 15.

26 Por ejemplo, los buriatos; cf. Holmberg, *Der Baum des Lebens,* pág. 41.

27 Textos en A. Christensen, *Le premier homme et le premier roi, ii*, pág. 42.

28 Holmberg, *op. cit.,* pág. 41.

29 Schebesta, *Les Pygmées,* pág. 156 y sig.

30 Cf., por ejemplo, W. Gaerte, *Kosmische Vorstellungen im Bilde praehistorischen Zeit.*

31 A. Jeremias, *Habdbuch der altorientalischen Geisteskultur,* pág. 130.

32 Eric Burrows, *The Labyrinth,* pág. 51.

33 Citado por Burrows, *op. cit.,* pág. 62, n. 1.

34 Citado por A. J. Wensinck, *Navel of the Earth,* pág. 15; Burrows, *op. cit.,* pág. 54, menciona otros textos.

35 Eliade, *op. cit.,* pág. 35.

36 Mansika, citado por Holmberg, *op. cit.,* pág. 72.

37 Cf. Dombart, *Der Sakralturm, I,* pág. 34.

38 Albright, *The mouth of the rivers,* pág. 173.

39 M. Gravet, *La Pensee chinoise,* pág. 324.

40 Texto de *Kisa'i,* citado por Wensinck, op. cit., pág. 29.

41 Burrows, *op. cit.,* pág. 46 y sig.

42 Jeremias, *op. cit.,* pág. 113.

43 Burrows *op. cit.,* pág. 50.

44 Textos de Burrows, *op. cit.,* pág. 55.

45 Citado por Macrobio, *Sat.,* I, 16, 18.

46 Textos citados por Wensinck, *op. cit.,* pág. 19.

47 *Ibid.,* pág. 16; cf. Burrows, *op. cit.,* pág. 57; Roscher, *Neue Omphalosstudien,* pág. 16 y sig., 73 y sig.

48 Cf. el comentario de Kirfel, *op. cit.,* pág. 8.

49 Burrows, *op. cit.,* pág. 49.

50 Textos en Christensen, *op. cit.,* I, pág. 22 y sig.

51 Wensinck, *op. cit.,* pág. 14.

52 *The book of the cave of treasures,* trad, Wallis Budge, pág. 53.

53 Cf. O. Dähnhardt, *Natursagen,* i, pág. 112.

54 Textos Burrows, *op. cit.,* pág. 57.

55 Sinclair Stevenson, *The rites of the twiceborn, pág.* 354. *56 Rig-Veda, ii*, 12, 1.

57 Ibid., vi, 17,19.

58 *Ibid.,* i, 52, 10.

59 Ibid., iv, 19, 3.

60 *Çatapatha Brahmana,* VII, 2, 1, 4.

61 *Taittiriya Brahmana,* i, 5, 9, 4.

62 Howitt, *The native tribes of S. E. Australia,* pág. 645 y sig.

63 H. Callaway, *The religious system of Amazulu*, pág. 58.

64 Van Gennep, *Tabou et totémisme a Madagascar,* pág. 127 y sig.

65 Cf. Van der Leeuw, *Phaenomenologie der Religión,* pág. 349, y sig., 360 y sig.

66 Cf. *Bundahishn,* I, A 18 y sig.

67 *Génesis, ii*, 2.

68 Juan, xiii, 15.

69 *Juan,* xiii, 34; xv, 12.

70 Juan, XIV, 12.

71 Atharva Veda, xiv, 1.

72 *Atharva Veda,* 48, 49, 52; trad. L. Renou.

73 Virgilio, *Eneida,* iv, 160.

74 Pausanias, II, 36, 2.

75 Hornero, *Odisea,* V, 125.

76 Cf. Mannhardt, *Wald-und Feldkulte,* i, pág. 469 y sig., 480 y sig.

77 Cf. R. Labat, *Le Caractére religieux de la royante assyrobabylo-nienne,* pág. 155, 247 y sig.

78 Labat, *op. cit.*, pág. 247.

79 *Corán, ii*, 223

80 Cf. Frazer, *Adonis,* pág. 43 y sig.

81 Ibid., pág. 46-48.

82 Cf. por ejemplo, el concilio de Auxerre en 590, etcétera.

83 Hocart, *Le Progrés de l'homme,* pág. 188 y sig., 319 y sig., cf. también Macleod, *The Origin and History of politics,* pág. 217 y sig.

84 G. Dumézil, *Mythes et dieux des Germains,* pág. 99 y sig.; *Horace et les Curiaces,* pág. 126 y sig.

85 G. Dumézil, *Ouranos-Varuna,* págs. 42, 65.

86 Ohrt, *Herba, Gratia Plena,* 17; Eliade, *La Mandragore,* pág. 23 y sig.

87 Orth, *op. cit.,* 18.

88 *Atharva Veda,* iv, 4, 1.

89 Delatte, *Herbanus,* Lieja, 1938, pág. 100.

90 Delatte, *op. cit.,* pág. 102

91 *Aitareya Brahmana,* vi, 27; cf. Platón, *Leyes,* 667-669; *Política,* 306 *d,* etcétera.

92 Cf. A. K. Coomaraswamy, *The Philosophy ofmediaevaland oriental Art; Figures of speech or figures ofthought.*

93 Aristóteles, *Ética a Nicómaco,* 1778 b, 21.

94 Platón, *Teeteto,* 176 *e.*

95 Cf. Van der Leeuw, *L'Homme primitif et la religión.*

96 Howitt, *op. cit.,* pág. 543.

97 *Ibid.,* pág. 630.

98 F. E. Williams, citado por Lévy-Bruhl, *La Mythologie primitive,* pág. 162.

99 *Ibid.,* págs. 163-164.

100 Cit. por Lévy-Bruhl., *op. cit.,* pág. 105.

101 Cf. A. K. Coomaraswamy, *Vedic exemplarism; The Rig Veda as landnámabók,*

102 *Taittiriya Asmita,* 1, 7, 9.

103 *Brhadaranyaka Upanishad,* VI, 4, 20, "Yo soy el Cielo, tú eres la Tierra", etcétera.

104 G. Roeder, *Urkunden zur Religión des alten Ágypten,* pág. 98 y sig.

105 Fragmento zadoquita, ix, 19-20.

106 Cf. el salmo 74, 13.

107 Cf. documentación en F. W. Hasluck, *Christianity and Islam under the Sultans,* vol. n, pág. 648.

108 Cf. Chadwick, *The Growth of Literature,* vol. ii, pág. 375.

109 *Ibid.,* pág. 376.

110 Cf. textos y literaturas en Chadwick, *op. cit., ii*, pág. 309-342, 374-389, etcétera.

111 Chadwick, *op. cit*., vol. iii, pág. 762.

112 Cf. Caraman, etcétera.

NOTAS AL CAPÍTULO II

1 M. P. Nilsson, *Primitive Time-Reckoning,* pág. 270.

2 Ch. Jean, *La religión sumérienne,* pág. 168.

3 H. Frankfort, *Gods and Mit. In sargonid seals,* especialmente pág.

4 Cf. A. Götze, *Kleinasien,* pág. 130; G. Furlani, *La Religione degli Hittiti,* pág. 89.

5 *Enuma elish,* vi, 33; el tema de la creación por medio del cuerpo de

un ser primordial se encuentra en otras culturas: China, India, Irán, germanos.
6 R. Labat, *Le Caractére religieux de la royante assyro-babylonienne,* pág. 99.
7 Götze, *op. cit.,* pág. 130 y sig.
8 Ivan Engnell, *Studies in divine kingship in the Ancient Near East,* pág- 11.
9 Labat, *op. cit.,* pág. 247 y sig.
10 A. J. Wensinck, *The semitic New Year and the origin of eschatology,* "Acta Orientalia", i, 1923, págs. 158-199.
11 *Ibid.,* pág. 168.
12 Rosh Hashshana, i, 2, Wensinck, *op. cit.,* pág. 163.
13 Himn, Eph., VIII, 16; Wensinck, *op. cit.,* pág. 169.
14 Cf. A. R. Johnson, *The role of the King in the Jerusalem cultus,* pág. 97 y sig.
15 J*ueces,* 21, 19; *Levítico,* 23, 39, etcétera.
16 *Deuteronomio,* 16, 13; *Zacarías,* 14, 16.
17 *Levítico,* 16,28.
18 Cf. referencias del Talmud sobre los excesos orgiásticos en R. Pettazzoni, *La Confessione dei peccati,* vol. ii, pág. 229.
19 Wensinck, *op. cit.,* pág. 171.
20 Efrem el Sirio, *Hymnos,* I, 1.
21 *Zend-Avesta,* París, 1829-1893, vol. ll, pág. 640, n. 138.
22 Qazwini, *Cosmograpbie,* citado por A. Christensen en *Le premier homme et le premier roi,* pág. 147.
23 *Ta'anit,* fol. 2 *a;* Wensinck, op. cit., pág. 173.
24 E. S. Drower, *The Mandaeans of Irak and Irán,* pág. 86.
25 Lassy, *Muharram Mysteries,* pág. 219, 223.
26 Cf. Frazer, *Adonis,* pág. 252 y sig; y últimamente Liungman, *Euphrat-Rein,* i, 103 y sig., que trata de hacerlo derivar de los rituales osirianos.
27 Cf. los textos reunidos por J. Marquart, *The Nawroz,* especialmente pág. 16 y sig.
28 Albiruni, *The Chronology of Ancient Nations,* trad. E. Sachau, pág. 199.
29 Christensen, ii, pág. 149.
30 Albiruni, *of. cit.,* pág. 201; Qazwini, trad. Christensen, ii, 148.

31 Albiruni, *op. cit.,* pág. 200.

32 *Ibid.,* págs. 202-203.

33 *Ibid.,* págs. 202.

34 Drower, *op. cit.,* pág. 87.

35 G. Furlani, *Testi religiosi degli Yezidi,* pág. 59 y sig.

36 Cf. Frazer, *Le Bouc émissaire,* pág. 287 y sig.; Dumézil, *Le Probléme des Centaures,* pág. 39 y sig.; Granet, *La Pensée chinoise,* pág. 107.

37 *Rig Veda,* iv, 33, 7.

38 Albiruni, *op. cit.,* pág. 208.

39 Cf. imágenes análogas en *Bahman-Yasht, ii,* 41 y Lactancio, *Divinae Institutiones,* vii, 16,6, textos comentados por F. Cumont en el *Fin du monde selon les mages occidentaux,* pág. 76 y sig. Cf. también W. Bousset, *Antichrist,* pág. 129 y sig.

40 Otto Höfler, *Kultische Geheimbünde der Germanen.*

41 Waldemar Liungman, *Euphrat-Rhein,* vol. ii, 426, sig. y *passim.*

42 J. Hertel, *Das Indogermanische Neujahrsopfer im Veda.*

43 Saintyves, *Essais de folkore biblique,* pág. 30 y sig.; Hertel, *op. cit.,* pág. 52; Dumézil, *op. cit.,* pág. 146; Granet, *Danses et légendes,* 155; Huth. *op. cit.,* pág. 146; Liungman, *op. cit.,* pág. 473 y sig.

44 Dumézil, *op. cit.,* pág. 148 y sig. *y passim;* las iniciaciones entre los hopi se hacen siempre por Año Nuevo, cf. Lewis Spence, *Encyclo-paedia of Religions and Ethics,* III, 67.

45 Liungman, *op. cit., II,* pág. 800 y sig., pág. 896 y sig.

46 Slawik, *Kultische Geheimbünde der Japaner und Germanen.*

47 Slawik, *op. cit.,* pág. 762.

48 *Ibid.*

49 Masao Oka, *Kulturschishten in Altjapan,* traducción del manuscrito japonés todavía inédito.

50 Slawik, *op. cit.,* pág. 679 y sig.

51 Cf. por ejemplo *Catapatha Brahmana* vi, 5, 1 y sig.

52 *Ibid.,* i, 9, 2, 29; vi, 5, 1 y sig.; 7, 2, 12; 7, 3, 1; 7, 3, 9.

53 *Ibid.,* x, 4, 2, 2.

54 *Ibid.,* x, 4, 3, 24, etcétera.

55 *Aitareya Br.,* vii, 7, 2, etcétera. 56 Çat. Br., x, 4, 3, 1.

57 *Barabudur,* I, 384.

58 Çat. Br., x, 5, 4, 10.

59 *Ibid.,* VIII, 2, 1, 17-18.

60 *Ibid.,* vi, 8,1,15; 1, 2,18 y sig.; P. Mus, *op. cit.,* pág. 384 y sig.; cf. también sobre el tiempo construido. *Ibid.,* II, págs. 733-789.

61 Cf. M. Eliade, *Comentarii la legenda Mesterului Manóle,* especialmente pág. 56 y sig.

62 Campbell Thomson, *Assyrian Medical Texts,* pág. 59.

63 M. Eliade, *Traite d'Histoire des Religions,* pág. 142 y sig.

64 *Ibid.,* cf. el capítulo sobre la Luna.

NOTAS AL CAPÍTULO III

1 Véanse también otros ejemplos en M. Eliade, *Traite d'Histoire des Religions,* cap. ii.

2 Cf. Geo Widengren, *King and Saviour, ii*.

3 Reyes, 1, 12, 10.

4. *Reyes, I*, 12, 15.

5 *Manú,* l, 69 y sig.: *Mahabharata, iii*, 12, 826.

6 Cf., por ejemplo, Vayu *Purana,* i, 8; *Vishnu Parana,* vi, 3.

7 En *Encyclopaedia of Religión and Ethics,* vol. I, pag. 200 y sig.

8 Cf. *Atharva Veda,* x, 8, 4; *Rig Veda,* i, 164, 115, etcétera.

9 Cf. por ejemplo, *Jataka,* i, pág. 2.

10 Cf. M. Eliade, *Yoga,* pág. 166 y sig., y *Techmques du Yoga,* cap. IV.

11 Cf. E. Bignone, *Empedocle,* pág. 548 y sig.

12 Dicearco, citado por Porfirio, *Vita Pytb,* 19.

13 *Dinkard, V*II, 9, 3-5, etcétera.

14 Cf. J. Carcopino, *Virgile el le mystere de la IVe églogue,* pág. 72 y sig.; F. Cumont, *La fin du monde selon les mages occidentaux,* pág. 89 y sig.

15 Cf. por ejemplo, las cuatro edades descritas por Hesíodo, *Ergaou,* 110 y sig.

16 Cf. J. Bidez, *Eos ou Platón et l'Oríent,* pág. 76.

17 Cf. Platón, *Timeo, 22 d* y 23 *e,* diluvio mencionado por el sacerdote de Sais.

18 *Platón, op. cit.,39 d.*

19 *Platón, op. cit*., 22 *d.*

20 Cf., por ejemplo, Bundahishn, xxx, 18.

21 Cumont, *La Fin du Monde,* pág. 39 y sig.

22 *Yasht,* xix, 14, 89, trad. Darmestcter.

23 Cf. Cumont, *op. cit.,* pág. 71 y sig.

24 Nyberg, *Questions de cosmologie,* pág. 41 y sig., 235.

25 *Bundahishn,* cap. i, Nyberg, págs. 214-215.

26 Cf. Cumont, *op. cit., pág.* 68 y sig.

27 Cf. Cumont, *op.* ai., pág. 70 n. 5.

28 Cf. Cumont, *op. cit*., pág. 72.

29 Textos en Cumont, *op. cit*., pág. 78 n. 1.

30 Lactancio, *Instit.,* vii, 17, 9; Cumont, *op. cit.,* pág. 81.
154

31 Cf. por ejemplo *Testamentum Abrahami, Ethica Enochi,* etcétera.

32 *Isaías,* 26, 19.

33 *Isaías,* 65, 17*;]ubil,* i, 29, habla incluso de una nueva Creación.

34 Hasting, *Encyclopaedia,* l, 187 *b.*

35 *Ibid.;* véase también Jeremias, Handbuch, pág. 320 y sig.

36 Cf. por ejemplo, Platón, *República,* viii, 546 y sig.

37 J. Carcopino, *Virgile et le mystere de la IVe églogue.*

38 Lucano, *Farsalia,* 639, 642-45 ; Carcopino, *op. cit.,* pág. 147.

39 Carcopino, *op. cit*., pág. 52 y sig.

40 Cf. Carcopino, *op. cit*., pág. 45, etc.

41 *His ego nec metas rerum nec témpora pono; impenum sine fine dedi;* cf. Hubaux, pág. 128 y sig.

42 Carcopino, *op. cit.,* pág. 200.

43 Virgilio, *Eneida,* vi, 798.

NOTAS AL CAPÍTULO IV

1 Cf. Duhem, *Le Systéme du Monde,* pág. 404 y sig.; 447-478.

2 Thorndike, *History of Magic and Experimental Sciences,* i, pág. 455 y sig.; Sorokin, *Social and Cultural Dynamics,* pág. 371.

3 Duhem, *op. cit., V, pág.* 223 y sig.

4 Dante, *Convivio,* II, cap. 14.

5 Duhcm, *op. cit., V.* pág. 225 y sig.; Thorndike, *op. cit.; II*, pág. 267 y sig., 416 y sig., etcétera.; Sorokin, *op. cit.;* pág. 371.

6 Sorokin, *op. cit.;* pág. 372.

7 *Ibid.*, pág. 379 y sig.

8 *Ibid.*, pág. 383 n. 80.

9 Véase más arriba, págs. 128-129.

10 Cf. pág. 48 y sig.

11 Sobre el particular véase: M. Eliade, *Traite d'Histoire des Religions,* pág. 340 y sig.

12 Cf. pág. 93 y sig.

13 Véase: M. Eliade, *Techniques du Yoga.*